Der Tod bei Heidegger und Jaspers.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen theologischen Fakultät

der

Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg

vorgelegt von

Karl Lehmann

Evangelischer Verlag Jakob Comtesse, Heidelberg
1938

Referent:

Prof. D. Odenwald.

Korreferent:

Dozent lic. Dr. Thielicke.

Tag der mündlichen Prüfung: 18. Februar 1938.



Meinen Eltern.

Was ist gewisser als des Menschen Ende, und von welcher Wahrheit gibt es eine allgemeinere und bewährtere Erkenntnis? Niemand ist gleichwohl so klug, solche zu glauben als der . . . von Gott selbst gelehrt wird zu bedenken, daß er sterben müsse.

Hamann.

Inhalt.

Vorbemerkung:

H e i d e g g e r s „Sein und Zeit" ist zitiert mit bloßer Angabe der Seitenzahl,

J a s p e r s' „Philosophie" mit Angabe der Band- und Seitenzahl.

Einleitung.

Das Gespräch zwischen Theologie und Philosophie ist heute weithin verstummt. Es scheint aussichtslos geworden zu sein, sich zu verständigen. Man scheint sich kaum noch etwas zu sagen zu haben. Vernunft und Offenbarung — und dazwischen eine unüberbrückbare Kluft, über die hinweg zu kommen man sich weder von der einen noch von der anderen Seite aus zu mühen scheint. Es sind zwei Welten, man spricht hier und dort eine andere Sprache. . . . Ist das aber wirklich so, spricht man denn wirklich in Theologie und Philosophie so verschiedene Sprachen, sodaß eine Verständigung, die Möglichkeit einer ernsthaften und sachlichen Auseinandersetzung nicht mehr erstrebt werden könnte? Geht es denn in der Theologie so ganz ohne die von ihr so geschmähte Vernunft und ist in der Philosophie wirklich die ratio alles? Kann denn wirklich jede dieser beiden Disziplinen ihren Weg gehen, ohne auch nur darauf zu achten, was in der anderen geschieht?

Es ist gewiß zu begrüßen, daß sich sowohl die Theologie[1]) als auch die Philosophie auf das Gesetz ihrer Eigenart, auf ihren eigenen Grund und ihre eigene Aufgabe besonnen haben, daß jede der beiden Disziplinen sich vor allem und zunächst bemüht, das ihr gesteckte Ziel zu erreichen. Die Philosophie hat es schon lange abzuweisen begonnen, nur ancilla theologiæ zu sein und die Theologie verwahrt sich gegen den Anspruch der Philosophie, ihr Methode und Ziel der Arbeit vorschreiben zu können. Aber trotzdem wäre es für beide Disziplinen nicht von dauerndem Nutzen, wenn sie im ängstlichen Hervorkehren der funda-

[1]) Es ist hier immer protestantische Theologie gemeint.

mentalen Unterschiede — die gewiß nie übersehen werden dürfen — die Fühlung miteinander ganz verlieren würden. Es soll hier nicht um ein, heute sehr unzeitgemäßes, humanistisches Ideal, für eine längst entschwundene universitas litterarum plädiert werden, es soll nur versucht werden, das Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie zu sehen, wie es wirklich ist.

Es hat heute wohl wenig Sinn, das Thema „Theologie und Philosophie" in dieser Allgemeinheit zu stellen. Dazu lassen sich immer auch nur wieder Allgemeinheiten sagen. Der einzige Weg, der wieder zu einem lebendigen Gespräch zwischen Theologie und Philosophie führen könnte, kann nur von einem bestimmten Einzelproblem ausgehend, eine ganz bestimmte Position eines wiederum ganz bestimmten „Gegners" umkreisen. Dabei könnte es sich vielleicht schon bald zeigen, daß die Konfrontierung: Theologie und Philosophie in dieser Abstraktion eigentlich nicht mehr möglich ist, daß vielmehr immer von einer ganz bestimmten Theologie und einer ebenso bestimmten Philosophie die Rede sein muß, wenn überhaupt ein Gespräch zustande kommen soll. Es könnte sich dabei auch zeigen, daß die schroffe Entgegensetzung durchaus nicht immer am Platze ist und — was schließlich wesentlicher ist — daß sie keineswegs immer *wahr* ist. Umgekehrt wird sich bei dieser Bemühung um Einzelfragen, zu denen beide Disziplinen Stellung nehmen, auch vielleicht manchmal zeigen, daß eine scheinbare Uebereinstimmung der Korrektur bedarf.

Wenn im Folgenden die Gedanken zweier Philosophen über den Tod untersucht werden, so soll damit der Versuch gewagt werden, zwei lebende deutsche Philosophen — wenn auch nur im kleinen Ausschnitt der einen Frage — in den Blick zu bekommen und ihr Philosophieren auf seine theologische Relevanz hin zu prüfen. Daß eine solche Bemühung nicht ganz fruchtlos verlaufen kann, ist schon durch das Thema garantiert. Denn selbst, wenn sich herausstellen

sollte, daß es überhaupt unmöglich ist, theologische Linien zu dem philosophischen Fragenkreis zu ziehen, wenn sich nicht einmal die Ebene eines möglichen Vergleiches ergäbe, so wäre diese Bemühung schon deshalb nicht vergebens, weil der Theolog immer ein großes Interesse daran haben muß zu wissen, was man da und dort, in Philosophie, Dichtung, Kunst über ein so wichtiges Thema, wie es der Tod doch sicher ist, zu sagen hat. Wir werden nicht damit rechnen, sehr viel Neues zu erfahren. Wir werden aber um so mehr achten auf den Klang der Worte, auf das Pathos dieses Philosophierens. Denn darin wird sich vor allem schon die in diesem Philosophieren zu Wort kommende Stellung des modernen Menschen zum Tode anzeigen.

Die Untersuchung soll folgenden Weg gehen: Um zunächst eine Möglichkeit zu haben, das Ganze der in Frage stehenden Philosophien wenigstens im Umriß zu überblicken, werden zwei, für beide Philosophen grundlegende Begriffe — Dasein und Existenz — in aller Kürze in ihrem Bedeutungsumkreis vorläufig festgelegt. Aus der Skizzierung dieser beiden Grundbegriffe ergibt sich — natürlich auch erst vorläufig — die Intention des Philosophierens. Von dieser ersten Grundlage aus wird das, was über den Tod gesagt wird, dargelegt. Die Möglichkeit eines Vergleiches der beiden Positionen wird erfragt unter Leitung der drei Begriffe: Möglichkeit, Eigentlichkeit und Verstehen. Durch den Vergleich wird, bei gleichzeitiger Erinnerung an die zuvor zu beschreibende Eigenart des Philosophierens, die Stellung zur Todesfrage, die ihnen eigene Fragestellung vor allem erst ganz deutlich. Ehe dann schließlich versucht werden soll, von der Theologie aus zu den philosophischen Positionen Stellung zu nehmen, wird nach dem „weltanschaulichen Umkreis", in dem dieses Philosophieren über den Tod steht, gefragt, um so erst die rechte Grundlage für die theologische Fragestellung zu gewinnen.

Es kann im Rahmen dieser Arbeit natürlich nicht mehr alles gesagt werden, was von der Theologie aus über den Tod zu sagen ist. Ebenso würde es viel zu weit führen, die in der Philosophie von Heidegger und Jaspers für die Theologie vorhandene Problematik in ihrer ganzen Breite zu erörtern. Die Philosophen sollen vielmehr nur an einigen wenigen Punkten von der Theologie aus befragt werden, ohne daß dabei die Ausführungen des Philosophen sogleich durch billige Schlagworte wie „Mystik, Pantheismus" usw. erschlagen werden.

I. Dasein und Existenz.

1. Dasein und Existenz bei Heidegger.

Heidegger ist sich bewußt die Frage nach dem Sein, die ontologische Frage neu zu stellen. Auf der Suche nach dem Sinn von Sein trifft er auf das D a s e i n. „Das primär Befragte in der Frage nach dem Sinn des Seins ist das Seiende vom Charakter des Daseins." [2]) Dasein ist nun aber für Heidegger nicht alles, was in irgendeinem Sinne „das ist", was es „gibt" — der Begriff hat eine prägnantere Bedeutung. Er meint damit das m e n s c h l i c h e Dasein. „Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin." [3]) Nun darf aber keineswegs Dasein unkritisch gleichgesetzt werden mit „Ich" oder mit „Mensch" schlechthin, obgleich man versucht sein könnte, manchmal eine solche Bedeutung anzunehmen. Heidegger meint mit dem Terminus „Dasein" vielmehr die spezifisch menschliche Seiensweise. Auch wenn er sagt, daß das Dasein „je meines" ist, so ist dabei nicht zunächst gedacht an ein Ich, das sich irgendwie doch in diesem Dasein verborgen hält, sondern es soll damit hingewiesen werden auf eine existenziale Struktur des Daseins,

---

[2]) S. 41.
[3]) S. 53.

auf die „Jemeinigkeit". Dasein ist das Sein des Seienden „Mensch", wobei allerdings noch keineswegs geklärt ist, was „Sein" bedeutet. Es ist nicht das „esse" der Scholastik, es bedeutet bei Heidegger vielmehr soviel wie Transzendenz. „Sein ist das transzendens schlechthin" [4]). Das Sein dieses Seienden, das Dasein, kann dann aber doch nur verstanden werden als eine Art von transzendentalem Subjekt. Heidegger sagt selbst: „Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein): ist veritas transzendentalis" [5]).

Nun ist aber der Sprachgebrauch Heideggers nicht immer so eindeutig, daß das, was mit Dasein gemeint ist, bis ins Letzte begrifflich festgelegt werden könnte. Dasein gehört nicht immer eindeutig der ontologischen Sphäre an, sondern nähert sich bisweilen in eigentümlicher Weise dem Bereich des Ontischen. „Von Anfang an . . . ist in „Sein und Zeit" das Wort „Dasein" schon äquivok gebraucht, oder eher unauffällig doppelsinnig, indem es nämlich keineswegs exakt Sein bedeutet, sondern auch gelegentlich als Seiendes mitgeht." [6]) Auf die gleiche Doppeldeutigkeit im Daseinsbegriff weist Heinrich Barth hin, wenn er sagt, daß wir nicht genau wüßten, „ob das Ich wirklich in seiner konkreten Existenz auf dem Plane ist, oder ob wir da ein Unbekanntes anerkennen müssen, das sich in die konkrete Möglichkeit der Existenz erst entwirft". [7]) Jedenfalls schwingt in diesem Daseinsbegriff die Bedeutung von Personalität mit, aber nun nicht Personalität im Sinne einer Substantialität, sondern als Intentionalität. Dasein ist immer schon auf etwas hin, ist in der Frage, ist in der „Seinsmöglichkeit des Fragens". Dieses Seiende, das wir selbst sind und das unter anderem auch die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir termi-

---

[4]) S. 38.
[5]) S. 38.
[6]) Sternberger S. 25. (S. Lit. S. 93 f.)
[7]) H. Barth S. 519. (S. Lit. S. 93 f.)

nologisch als D a s e i n." [8]) Das Dasein hat selbst noch die Möglichkeit des Verstehens (es ist ja so etwas wie ein transzendentales Subjekt), es ist selbst ontologisch. Dasein i s t geradezu diese Möglichkeit sich selbst zu verstehen, sich von ihm selbst her zu erschließen. So kann Heidegger formulieren: „Dasein ist seine Erschlossenheit." [9])

Dasein ist aber auch wesentlich Existenz. Bei Heidegger ist nun aber Existenz nicht identisch mit dem alten ontologischen Begriff „existentia". Dieser Begriff meint nur Vorhandensein, eine Seinsweise, die dem Seienden vom Charakter des Daseins eben gerade nicht zukommt. Existenz im Gegensatz zu existentia, ist der innerste Wesenskern des Daseins, seine „Selbstheit". Die Selbstheit des Daseins ist „eine Weise zu existieren, d. h. nicht als ein vorhandenes Seiendes" [10]). Von seiner Existenz her enthüllt sich dem Dasein aber seine es konstituierende Intentionalität. Die Intentionalität ist „eine ausgezeichnete Verfassung der Existenz des Daseins" [11]). Diese Intentionalität nennt Heidegger in „Sein und Zeit" S o r g e. In der Explikation dessen, was Sorge besagen soll, wird deutlich, daß Existenz ein S e i n k ö n n e n ist. In diesem Seinkönnen gründet für das Dasein die Möglichkeit des Verstehens.

Seinkönnen bedeutet soviel wie: in der Möglichkeit sein, vor allem in der Möglichkeit sich selbst zu verstehen. „Das Dasein versteht sich immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit, es selbst oder es nicht selbst zu sein" [12]). Dasein verhält sich verstehend zu dem, was sein Wesen ausmacht, zu seiner Existenz. „Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält,

---

[8]) S. 7.
[9]) S. 113.
[11]) Vom Wesen des Grundes S. 105.
[10]) S. 267.
[12]) S. 12.
[13]) S. 12.

nennen wir Existenz"[13]). Existenz und Dasein sind hier so eng miteinander verbunden, daß sie vielfach dasselbe sagen und miteinander vertauscht werden können. Es ist schwer zu sagen, ob das Dasein eigentlich durch seine Existenz konstituiert ist oder umgekehrt die Existenz durch das Dasein. Das Letztere scheint der Fall zu sein, wenn wir lesen, daß Existenz eine Möglichkeit des Daseins ist, umgekehrt scheint aber Existenz das Dasein als solches zu konstituieren, wenn Heidegger sagt, daß die Existenz das Wesen des Daseins sei.

2. Dasein und Existenz bei Jaspers.

Jaspers hat seine Philosophie niedergelegt in drei Bänden, deren Titel die drei grundlegenden Schritte seines Philosophierens anzeigen: Weltorientierung — Existenzerhellung — Metaphysik. Diese Dreiteilung hat ihren Grund in den drei wesentlichen Seinsweisen: Dasein — Bewußtsein überhaupt — Existenz.

Das Dasein ist die unumgängliche Grundlage der beiden anderen Stufen. Es ist der allgemeinste und damit auch der leerste Begriff. Es ist damit bei Jaspers dieses „primitive" und grundlegende Faktum gemeint: ich bin als Mensch da. Dasein ist auch hier Dasein des Menschen. Aber nun wird nicht, wie bei Heidegger gefragt nach den Strukturen dieses Daseins, oder inwieweit darin das Ich sei, es wird auch nicht gefragt, wodurch dieses Dasein gesetzt ist oder sich konstituiert. Ja es wird sogar verneint, daß solche Bemühung irgendwie relevant werden könnte zur Erreichung des in diesem Philosophieren erstrebten Zieles. Es geht diesem Philosophen nicht um das Dasein, sondern um das, was sich auf „bloßes Dasein" gründen kann: eben um Existenz. Das Dasein hat hier durchaus keine ontologische Dignität, eine wesensmäßig ihm zugehörige Fähigkeit zu verstehen. Allerdings gibt es nun auch bei Jaspers einen

Sprachgebrauch, der seinen Terminus „Dasein" in die Nähe des Heideggerschen Daseins rückt. Dasein ist so wenig wie Existenz ein fest umrissener Begriff. Daher kommt es, daß Dasein manchmal gleichbedeutend mit „Mensch" sein kann oder auch mit „Bewußtsein". „Bewußtsein als Dasein ist das Medium von allem, wenn auch . . . als bloßes Wasser des Seins." Daseinsanalyse ist deshalb Bewußtseinsanalyse. Dabei ist es unmöglich, ein Dasein „an sich", gleichsam ein „nacktes" Dasein zu finden. Denn: „Ich bin kein Dasein wie ein Ding, sondern in innerer Gespaltenheit Gegenstand für mich selbst, darum Bewegung und innere Unruhe" [14]). Die Daseinsanalyse bringt mich nicht zum Grunde, sondern nur zum „Schweben in meiner Situation" [15]).

Die Schwierigkeit, die sich schon bei der ersten Skizzierung dessen, was bei Jaspers Dasein besagen soll, gezeigt hat, daß man nämlich nicht in wenigen Worten sagen kann, um was es sich handelt, ist noch größer, wenn wir versuchen, allererst tastend den Existenzbegriff zu umreißen. Ja dieses Reden von Existenz als von einem Begriff, verbietet sich schon. „Existenz ist . . . kein Begriff, sondern Zeiger, der auf ein Jenseits aller Gegenständlichkeit hinweist" [16]). Die Schwierigkeit zu sagen, was bei Jaspers Existenz bedeutet, liegt gerade darin, daß diese Philosophie Existenzphilosophie sein will, das heißt aber Philosophieren a u s möglicher Existenz. „Gerade weil Philosophieren a u s möglicher Existenz ist, kann es auch nicht diese zu ihrem Objekt machen, das es erforscht und erkennt" [17]). So ist Existenz nur durch eine eigentümliche dialektische Bewegung zu umschreiben: „Existenz ist Ruhe und Unruhe in einem. Sie ruht weder im Dasein noch in sich selbst, sondern im Ergrei-

---

[14]) I S. 7/8.
[15]) I S. 12.
[16]) I S. 26.
[17]) I S. 26.

fen des absoluten Seins durch das eigentümliche Freiheitsbewußtsein in seiner transzendenten Abhängigkeit"[18]). Existenz ist ein Verhalten zur Transzendenz: „Existenz ist Ursprung, aus dem ich denke und handle, worüber ich spreche in Gedankenfolgen, die nichts erkennen. Existenz ist, was sich zu sich selbt und damit zu seiner Transzendenz verhält"[19]). So ist Existenz Bewegung, Erfassen der Transzendenz und dieses Philosophieren ist dann ebenso Bewegung um Transzendenz wie um mögliche Existenz, die heterogen, aber darin doch gleich sind, daß sie nicht wie eindeutig bestimmbare Objekte zu fassen sind. „Existenz und Transzendenz sind imaginäre Punkte; das Philosophieren ist eine Bewegung um sie"[20]). Deshalb kommt mir Existenz nicht in den Blick, wenn ich wie auf einen Gegenstand gerade auf sie zugehe. „Will ich Existenz geradezu ins Auge fassen, so trifft mein Blick sie nicht"[21]). Meiner Existenz werde ich gewiß in einem geistigen Akt, durch einen Sprung, durch einen Akt des Transzendierens. „Existenz ist allein im Transzendieren möglicher Existenz für diese gewiß"[22]).

II. Das Ziel des Philosophierens bei Heidegger und Jaspers.

Heideggers Philosophie ist vielfach als Existenzphilosophie bezeichnet worden. „Heideggers Existenzphilosophie ist der Versuch, unter den unvertauschbar besonderen Bedingungen unserer geschichtlichen Situation die Besinnung auf das Wesen des Seins von neuem in Gang zu bringen — und zwar so, daß die Frage nach dem Menschen zur Leit-

---

18) I S. 26/27.
19) I S. 15.
20) I S. 25.
21) I S. 25.
22) I S. 17.

frage und zum eigentlichen Anliegen der philosophischen Seinsbestimmung bewußt und ausdrücklich gemacht wird"[23]). Ebenso redet Heinemann von der Arbeit Heideggers als von Existenzphilosophie und ist auch der Ansicht, daß es Heidegger bei seiner Analyse um den Menschen gehe. Er spricht einmal geradezu von „Anthropologie" im Hinblick auf die Heideggersche Daseinsanalyse. Das ist aber doch wohl nicht angängig. Heidegger geht es, wenigstens in dem bisher erschienenen Teil von „Sein und Zeit", der hier vor allem betrachtet werden soll, durchaus nicht um den Menschen, sondern, wie er doch nicht müde wird zu versichern, um den Sinn von Sein, den er allerdings sucht, indem er die Strukturen des Daseins als eines ausgezeichneten Seienden untersucht. Aber Dasein ist bei Heidegger nicht gleichbedeutend mit Mensch. Die Schicht, die Heidegger untersucht, liegt noch tiefer, es sind die Bezüge, in denen Welt und Mensch, Raum und Zeit in noch wenig geklärten Tiefen zusammenhängen. Diese unterirdischen, vielfach verdeckten Fäden gilt es zu fassen, um in ihrem Abtasten den Sinn von Sein überhaupt zu erspüren. Wohl ist auch in seiner Philosophie der eigenartige Existenzbegriff Kierkegaards wirksam, ist dann aber so eng mit dem Daseinsbegriff verbunden, daß seine ursprüngliche Lebendigkeit in der Fundamentalontologie (das Dasein ist ja selbst ontologisch) gleichsam begraben liegt. Das dürfte Heidegger in „Sein und Zeit" doch selbst deutlich genug versichert haben, daß es ihm hier nicht primär um irgendwelche existenziellen Belange geht, sondern vielmehr um E x i s t e n t i a l i e n. Deshalb wäre es deutlicher und angemessener von dieser Philosophie nicht als von Existenzphilosophie zu reden, sondern eher von E x i s t e n t i a l p h i l o s o p h i e. Heidegger selbst bezeichnet seine Arbeit als „Fundamentalontologie". Daß Heidegger immer wieder, auch von theologischer Seite,

---

[23]) J. Pfeiffer: Existenzphilosophie S. 21.

mißverstanden worden ist, liegt nicht nur an der Schwierigkeit seiner eigenwilligen Diktion, sondern ist ebenso in seiner Methode begründet, in einem manchmal schwer überschaubaren Hin- und Hergehen zwischen dem Bereich des Ontischen und des Ontologischen. So hat man manchmal den Eindruck, als ob Heidegger das Feld einer Fundamentalontologie verließe, um gleichsam direkt zur Sache zu reden. Doch das zu zeigen ist nicht mehr die Aufgabe dieser vorläufigen Abgrenzung.

Jaspers hingegen ist keineswegs ontologisch interessiert. Sein Philosophieren bleibt auch nicht bei Existenz stehen, also ob sie das letzte Ziel des Philosophierens wäre. „Philosophieren aus möglicher Existenz hat nicht Existenz zum letzten Ziel; es drängt über Existenz hinaus, diese in der Transzendenz wieder vergehen zu lassen" [24]). Es kann sich nicht darum handeln ein System zu haben. Die philosophische Existenz muß nach allen Seiten offen bleiben. „Daß sich Existenz nicht in sich schließt, wird . . . der Prüfstein aller Existenzphilosophie. Unablässig lockernd zur tieferen Aufgeschlossenheit, auf daß sie als ihr eigentliches Suchen ihrer Transzendenz erfahre, löst ihr Denken das solipsistische Dasein, das in Weltlosigkeit gegen die Dinge verstrickt ist; sie befreit aus der Kommunikationslosigkeit zur Offenheit für andere Existenz und weist der Gottlosigkeit die Transzendenz" [25]). Hier wird deutlich, um was es bei Jaspers geht: Um den stets offenen Blick für die Welt und für Gott und um die wahre Gemeinschaft mit anderen Menschen. Es ist zweifellos der Kern des Kierkegaardschen Existenzbegriffes, dem wir hier begegnen. Existenz ist da nicht mehr etwas, das mit dem Dasein als dessen Grund schon immer gegeben ist, sondern ist vielmehr der Ursprung, dessen wir nur gewiß werden in immer neuer Bemühung.

---

[24]) I S. 27.
[25]) I S. 27.

Heidegger redet zwar auch davon, daß Dasein uneigentlich sein könne, daß es sich verlieren könne an das Man. Aber er hat es deutlich genug gesagt, daß mit diesem Termini „Eigentlichkeit" und „Uneigentlichkeit" kein Werturteil ausgesprochen werden soll. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind zwei, durchaus auf gleicher Stufe stehende Modi des Existierens. Ja, existieren bedeutet ja für Heidegger so oder so sein zu können. Wenn man mit Kierkegaard reden wollte, müßte man sagen, daß bei Heidegger im Gegensatz zu Jaspers die Kategorie des Ethischen noch nicht lebendig geworden ist. Bei Jaspers haben indessen Ausdrücke wie „eigentlich" und „uneigentlich" durchaus ethisches, existenzielles Gewicht. Daß sie es bei Heidegger doch hin und wieder doch auch haben, dürfte zum mindesten nicht mit seiner Absicht einer Fundamentalontologie zu vereinbaren sein.

Wohl ist auch für Jaspers „Daseinsanalyse ein Schritt des Philosophierens im Suchen des Seins" [26]), ist „Voraussetzung der Existenzerhellung" [27]). Aber eben nur eine Voraussetzung, ein erster Schritt, nicht das Ziel und nicht das Wesentlichste der philosophischen Bewegung. Denn „Daseinsanalyse ist als solche existentiell unverbindlich; sie ist durch das Bewußtsein überhaupt zu vollziehen, das auch sich selbst darin erfaßt. Sie zeigt das Allgemeine des Daseins. In ihr erkennt sich jeder nicht als dieser Einzelne, sondern als ich überhaupt" [28]). Damit dürfte der wesentliche Unterschied der beiden Intentionen offenkundig sein. Zwar ist Heidegger nicht nur Fundamentalontologe, er kann für sich in Anspruch nehmen, daß seine Fundamentalontologie auch nur ein erster Schritt seines Philosophierens sei und daß das Ziel seines Philosophierens ebenso das Suchen der

---

[26]) I S. 29.
[27]) I S. 32.
[28]) I S. 31.

Transzendenz sei. Aber gerade das darf uns nicht hindern zu sehen, daß „Sein und Zeit" eben doch nur ein erster Schritt sein will, als Fundamentalontologie noch existentiell unverbindlich. Bei Jaspers steht mit dem letzten Zitat der „Einzelne" Kierkegaards vor uns, gleichsam leibhaftig, in der Fundamentalontologie Heideggers erkennen wir wohl hin und wieder einzelne Züge dieses Einzelnen, hervortretend als strukturale Linien, er selbst aber, der Einzelne, ist gerade verschwunden im „Dasein".

III. Der Tod bei Heidegger.

Wie kommt Heidegger im Gange seiner Fundamentalontologie zum Phänomen des Todes?

Es geht ihm ja hier zunächst um das Sein, genauer um den Sinn von Sein, er will Ontologie treiben und ist dabei zunächst nicht theologisch oder methaphysisch interessiert. Diese Intention gilt es vor allem im Folgenden festzuhalten.

In der Suche nach dem Sinn von Sein trifft Heidegger auf das Dasein. „Das primär Befragte in der Frage nach dem Sinn von Sein ist das Seiende vom Charakter des Daseins" [29]). Als Grundverfassung des Daseins ergab sich dann die S o r g e, die definiert wurde als „Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seiendem" [30]). Sorge ist die Ganzheit des Strukturganzen der Daseinsverfassung. Die Frage wird nun aber weiter getrieben: Was ist das Dasein selbst als Ganzes? Gibt es überhaupt eine Ganzheit des Daseins, wenn doch gesagt wurde, daß das Wesen oder die „Essenz" des Daseins die Existenz ist und das heißt doch sei Heidegger „seinkönnend je etwas noch nicht zu sein"? Es ist daher erst einmal die Frage nach dem Ganzseinkönnen des Daseins zu

---

[29]) S. 41.
[30]) S. 249.

stellen. Und da ist dann zu sagen: „Im Dasein steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird. Zu diesem Ausstand aber gehört das „Ende" selbst. Das Ende des In-der-Welt-seins ist der Tod. Dieses Ende, zum Seinkönnen, d. h. zur Existenz gehörig, begrenzt und bestimmt die je mögliche Ganzheit des Daseins" [31]).

Es geht Heidegger also nicht primär um eine metaphysische oder sonstige Erkenntnis des Todes, es geht auch hier um die Strukturen des Daseins, mit deren Hilfe sich ihm der Sinn von Sein erschließen soll. Zu diesem Zweck wird in dem Abschnitt von „Sein und Zeit", der jetzt betrachtet werden soll, versucht, einen existenzialen Begriff des Todes zu gewinnen.

Heidegger zeigt nun zunächst die Unmöglichkeit im Erleben des Todes Anderer wirklich zu erfahren, was der Tod als Daseinsende sei. Man ist da immer nur dabei. Denn „keiner kann dem anderen sein Sterben abnehmen . . . . Der Tod ist, sofern er „ist", wesensmäßig der meine" [32]). Der Versuch, die Ganzheit des Daseins am Sterben Anderer phänomenal in den Blick zu bekommen, muß an der Unvertretbarkeit des Daseins scheitern. Es hat sich jedoch dabei gezeigt, daß der Tod ein existenziales Phänomen ist, konstituiert durch „Jemeinigkeit" und Existenz.

Die Frage nach dem Tode ist also auf das Dasein wieder zurückgeworfen. Zu untersuchen ist, was es mit diesem „noch nicht", das dem Dasein anhaftet, ja das das Dasein je schon ist, für eine Bewandtnis hat.

Das „noch nicht" darf weder verstanden werden als Teil einer Summe, noch etwa in Analogie mit einer reifenden Frucht, sodaß das „noch nicht" entspräche dem Maß der Reife, das der Frucht noch zu ihrer vollständigen Reife fehlt. Denn Enden und sich Vollenden, der Tod und die

---

[31]) S. 233/234.
[32]) S. 240.

Vollendung braucht keineswegs zusammenzufallen. Die Untersuchung wird nun auf den zureichenden existenzialen Boden gestellt mit dem Satz: „Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-Sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald er ist" [33]). Hier wird schon der rein existenziale [34]) Charakter des Todes im Gegensatz zu jeder existenziellen Stellungnahme zum „Faktum" Tod deutlich. Der Tod ist eine Seinsweise des Daseins, die mit diesem immer schon gegeben ist!

Die existenziale Analyse wird nun abgegrenzt gegenüber anderen Interpretationen des Todes: Gegen die biologische Auslegung des Todes als Ableben und Verenden, die etwas wesensmäßig anderes sind als das Sterben, das Heidegger bezeichnet als die „Seinsweise, in der das Dasein zu seinem Ende ist" [35]). Auf der anderen Seite bemüht sich Heidegger, die ontologische Analyse des Seins zum Ende gegen eine existenzielle Stellungnahme zum Tode abzugrenzen. Es sollen keine „Normen und Regeln des Verhaltens zum Tode vorgelegt werden". Den Fragen einer Biologie, Psychologie, Theodizee und Theologie des Todes ist die existenziale Analyse methodisch vorgeordnet" [36]. Damit ist zweierlei gesagt:

1. Die Aussagen, die Heidegger im Folgenden über den Tod macht, sind nicht auf der gleichen Ebene wie eine theologische Aussage über dieses Thema. Heidegger sucht vorzustoßen in eine Schicht, in der noch nicht eine existenzielle Stellungnahme, eine Haltung zum Phänomen „Tod" gesucht wird.

---

[33]) S. 245.

[34]) Heidegger schreibt „existenzial, existenziell" usw. Jaspers dagegen „existentiell".

[35]) S. 247.

[36]) S. 240.

2. Es wird gesagt, daß die existenziale Interpretation des Todes für die Theologie keineswegs gleichgültig sei, sondern vielmehr die Grundlage abgeben solle auch für die theologische Erörterung der Frage. Wie die Theologie sich mit diesen beiden Punkten auseinanderzusetzen habe, soll an späterer Stelle gefragt werden.

Vorläufig soll der Heideggerschen Existenzialanalyse des Todes gefolgt werden, um zunächst das Ganze dieser Analyse in den Blick zu bekommen.

Heidegger sah sich darauf hingewiesen, die existenzial ontologische Struktur des Todes zu interpretieren unter Leitung des Phänomens der S o r g e. Die Sorge ihrerseits wurde definiert als: „Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) und als Sein-bei (innerweltlich) begegnende Seienden"[37]). Daraus ergeben sich die „fundamentalen Charaktere des Seins des Daseins: Sich-vorweg (Existenz) Schon-sein-in (Faktizität) und Sein-bei . . . (Verfallen)[38]).

Im Gegensatz zu anderen Seinsmöglichkeiten, die im Mitsein mit anderen gründen, ist der Tod „eine Seinsmöglichkeit, die das Dasein s e l b s t zu übernehmen hat"[39]). Der Tod ist eine Art B e v o r s t a n d, doch nicht so, daß dabei dem Dasein etwas, das außerhalb seiner selbst läge, bevorstünde, sondern „mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem eigensten Seinkönnen bevor"[40]). Es enthüllt sich nun am Phänomen des Todes erst wirklich, was Existenz ist: e i g e n s t e s S e i n k ö n n e n, M ö g l i c h k e i t, bei dem es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin geht. Dabei sind alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese Möglichkeit ist nicht nur die eigenste, sondern zugleich u n b e z ü g l i c h. Außerdem ist sie die

---

[37]) S. 249.
[38]) S. 249/50.
[39]) S. 250.
[40]) S. 250.

äußerste, sie ist *unüberholbar*. Der Tod ist dann also die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*.

Deutlicher werden die Umrisse des Daseins durch den Charakter der Faktizität oder der *Geworfenheit*. „Die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit beschafft sich das Dasein nicht nachträglich im Verlaufe seines Seins. Sondern, wenn Dasein existiert, ist es auch schon in diese Möglichkeit *geworfen*" [41]).

Von diesem Geworfensein hat das Dasein zunächst kein Wissen, sondern dieses enthüllt sich ihm vielmehr erst in der Befindlichkeit der *Angst*. Daß diese Angst nicht verwechselt werden darf mit einer Furcht vor dem Tode, ist schon angedeutet durch den Terminus „Befindlichkeit". Es handelt sich auch hier um einen existenzialen Charakter. „Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Seinkönnen des Daseins schlechthin" [42]). Die Angst ist eine Grundbefindlichkeit des Daseins, in dem sich dem Dasein von ihm selbst aus erschließt, „daß es als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert" [43]).

Das Sein zum Tode gehört zum Dasein hinzu, auch dann, wenn das Dasein, seine Daseinsangst mißverstehend, nichts davon weiß, wenn es sich sein Sein zum Tode, vor ihm fliehend, verdeckt. „Das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise des *Verfallens*" [44]). Damit ist ein weiterer Charakter des Seins zum Tode aufgezeigt. „Faktisches existieren ist . . . immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen" [45]).

---

[41]) S. 251.
[42]) S. 251.
[43]) S. 251.
[44]) S. 251/252.
[45]) S. 252.

Dieser so vorgezeichnete Zusammenhang zwischen Sein zum Tode und Sorge muß sich nun aber konkret bewähren im Blick auf die Alltäglichkeit des Daseins.

Das Selbst der Alltäglichkeit ist, wie Heidegger schon früher gezeigt hat, das Man, „das sich in der öffentlichen Ausgelegtheit konstituiert" [46]). Diese spricht sich aus im Gerede. Am Phänomen des Geredes muß sich also die alltägliche Seinsweise zum Tode erschließen.

Das Gerede aber, an die hin und wieder eintretenden Todesfälle anknüpfend, sagt: „Man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen" [47]). Daß dem Gerede der Charakter der Zweideutigkeit anhaftet, zeigt sich nirgends deutlicher als gerade hier, wo sich das Gerede über den Tod ausspricht. „Die öffentliche Daseinsauslegung sagt: „man stirbt", weil damit jeder andere und man selbst sich einreden kann: je nicht gerade ich; denn dieses Man ist das Niemand" [48]). Durch solches Gerede des Man wird aber das eigenste Sein zum Tode verdeckt und sein Möglichkeitscharakter verhüllt.

Das Gerede des Man verhüllt dem Dasein seine „eigenste, unbezügliche Seinsmöglichkeit", indem es eine ständige Beruhigung über den Tod besorgt, die in gleicher Weise dem gerade Sterbenden und dem so verhüllend „Tröstenden" selbst gilt. Das Man bestimmt immer schon die Art, wie man sich überhaupt zum Tode zu verhalten hat. Vor allem „läßt es den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen" [49]). Die Angst vor der unüberholbaren Möglichkeit wird vielmehr zur Furcht vor einem ankommenden Ereignis. Die Haltung überlegener Gleichgültigkeit, die

---

[46]) S. 252.
[47]) S. 253.
[48]) S. 253.
[49]) S. 254.

diese Furcht überwindet, entfremdet das Dasein seinem eigensten Seinkönnen"[50]).

Durch diese Charakteristika: Versuchung, Beruhigung, Entfremdung ist das Verfahren gekennzeichnet. „Das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallendes eine ständige Flucht vor ihm. Das Sein zum Ende hat den Modus des unbedeutenden, uneigentlich verstehenden und verhüllenden Ausweichens vor ihm"[51]). Aber gerade durch diese Flucht vor dem Tode wird offenbar, daß auch das alltägliche Dasein schon Sein zum Tode sein muß. Daher ergibt sich am Ende dieser Analyse der Alltäglichkeit des Daseins mit besonderem Blick auf den Tod der Satz: „Dem Dasein geht es auch in der durchschnittlichen Alltäglichkeit ständig um dieses eigenste, unbezügliche und unüberholbare Seinkönnen, wenn auch nur im Modus des Besorgens einer unbehelligten Gleichgültigkeit gegen die äußerste Möglichkeit seiner Existenz"[52]).

An der Alltäglichkeit des Daseins muß sich aber ein vollerer existenzialer Begriff des Todes gewinnen lassen. Schon in dem Gerede des Man leuchtet so etwas wie eine Gewißheit des Todes auf. Dieses Gewißsein ist aber noch in der Zweideutigkeit. Als verfallendes Dasein hat es die Tendenz, seine Eigentlichkeit sich selbst zu verdecken. Darum ist „Dasein als faktisches in der ‚Unwahrheit' "[53]). Die Gewißheit ist eine unangemessene, weil sie aus der Unwahrheit kommt, in der das alltägliche Dasein sich immer

---

[50]) Der Terminus „Haltung" darf hier, wenn Heidegger seiner fundamentalontologischen Absicht treu bleibt, nicht verbunden werden mit der Vorstellung eines Menschen, der sich zum Tode so oder so verhält. Von einer existenziellen Stellungnahme zum Tod bleibt hier nur ein existenzialer Charakter, ein Modus, eine Modalität.

[51]) S. 254.

[52]) S. 254/255.

[53]) S. 256/257.

schon hält. Das Man redet vom Tode so, als sei er ein Ereignis, das irgendwann einmal eintreffen kann und somit eine Art von Erfahrungstatsache. „Wissenschaftliches" Denken, das sich doch auch in dieser Unwahrheit hält, sucht dann nachzuweisen, daß „dem Tode doch „nur" eine empirische Gewißheit zugesprochen werden darf. Aber trotz dieser Versuche einer theoretisch-kritischen Fixierung des Todes, orientiert vor allem an den empirisch vorkommenden Todesfällen, weiß auch das alltägliche Dasein noch anders vom Tode. Das Anzeichen dieser irgendwie vorhandenen Gewißheit ist für Heidegger die Tatsache, daß die verfallende Alltäglichkeit dem Gewißsein ausweicht. „Dieses Ausweichen bezeugt phänomenal aus dem, wovor es ausweicht, daß der Tod als eigenste, unbezügliche, unüberholbare, gewisse Möglichkeit begriffen werden muß" [54]).

Das Eigentümliche an der Gewißheit des Todes, daß er nämlich jeden Augenblick möglich ist, verdeckt sich das Man. Man gibt den Tod als eine Bestimmtheit aus (daß er sich sicher einmal ereignet) und flieht gerade dadurch vor der „Unbestimmtheit seines Wann". Das verfallene Dasein wendet den Blick gleichsam vor dieser es bedrängenden Unbestimmtheit ab und sieht hin auf die „unübersehbaren Dringlichkeiten und Möglichkeiten des nächsten Alltages" [55]).

Zwei neue Charaktere sind durch diese Befragung der Alltäglichkeit gewonnen: Gewißheit und Unbestimmtheit, sodaß nun der volle existenziale Begriff des Todes durch folgende Charaktere zu bestimmen ist: „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Mög-

---

[54]) S. 258.
[55]) S. 258.

lichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende"[56]).

Nach diesen „prohibitiven Anweisungen" geht nun Heidegger daran, das eigentliche Sein zum Tode zu beschreiben. Dabei ist zunächst klarzustellen, was gemeint war, wenn bisher der Tod schon immer als Möglichkeit bezeichnet wurde, deutlicher das Sein zum Tode als Sein zu einer Möglichkeit. Diese Möglichkeit ist nicht zu verwechseln mit irgendeinem Aussein auf etwas, das zu verwirklichen wäre. Auch das Denken an den Tod ist damit gerade nicht gemeint; denn es ist immer in der Versuchung, den echten Möglichkeitscharakter abzuschwächen durch ein „berechnendes Verfügenwollen über den Tod"[57]).

Das Sein zur Möglichkeit bestimmt Heidegger positiv als Vorlaufen in die Möglichkeit. Das Vorlaufen bedeutet aber nicht eine Annäherung an die Möglichkeit als zu etwas Wirklichem, sondern soll nur die Möglichkeit rein zur Geltung bringen, die dem Dasein zugrunde liegende Potentialität. „Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt. Der Tod als Möglichkeit gibt dem Dasein nichts zu „Verwirklichendes" und nichts, was er als Wirkliches selbst sein könnte. Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu . . . jedes Existierens"[58]). Die Bedeutung dieses Möglichkeitsbegriffes soll an späterer Stelle eingehender untersucht werden. (S. S. 51.)

Die schon zuvor durch die Analyse des alltäglichen Seins zum Tode gewonnenen Charaktere werden nun, mit dem so bestimmten Sein zur Möglichkeit verbunden, gleichsam erst mit Leben gefüllt. Der Tod ist „eigenste

---

[56]) S. 258/259.
[57]) S. 261.
[58]) S. 262.

Möglichkeit" des Daseins, weil das Sein zu dieser Möglichkeit" dem Dasein sein eigenstes Seinkönnen, darum es um das Sein des Daseins schlechthin geht, „erschließt" [59]).

Die eigenste Möglichkeit ist unbezüglich. Das Dasein hat das „Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen" [60]). In diesem Terminus „übernehmen" soll ausgedrückt werden, daß der Tod nicht nur nicht „indifferent" zum eigenen Dasein dazugehört, sondern daß er gleichsam einen Anspruch auf dieses je einzelne Dasein hat. Durch diese Unbezüglichkeit ist das Dasein erst ganz auf sich selbst gestellt, erkennt sich von ihm selbst her erst in seiner radikalen Vereinzelung. Das Du, das einmal im Zusammenhang mit der Auseinanderlegung der Sorgestruktur des Daseins als der ontische Hintergrund dessen, was als Fürsorge interpretiert wurde, in den Blick trat, soll nun zwar für das Ganze der Fundamentalontologie nicht jede Relevanz verlieren. Die Unbezüglichkeit richtet sich nicht zunächst gegen das Du, sondern gegen das Gerede des Man, das dem Dasein die Möglichkeit eines eigensten Seinkönnens verhüllt. Dasein kann nur in seiner Eigentlichkeit sein, „wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht [61])."

Das Sein zum Tode als eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist ferner unüberholbar. „Das Sein zu ihr läßt das Dasein verstehen, daß ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben" [62]). Im Gegensatz zu dem verdeckenden Gerede der Alltäglichkeit enthüllt das eigentliche Verlaufen in die eigenste Möglichkeit dem Dasein das Aeußerste dieser Möglichkeit. Anstatt diese äußerste Möglichkeit vor ihm selbst zu verhüllen, „gibt es

---

[59]) S. 263.
[60]) S. 263.
[61]) S. 263.
[62]) S. 264.

sich frei für sie"[63]). Die Unüberholbarkeit wird also für das eigentliche Sein zum Tode zum Freiwerden für den eigenen Tod. Das Vorlaufen, das die äußerste Möglichkeit erreicht und erschließt, macht ein Vorwegnehmen des ganzen Daseins unmöglich.

In der verlaufenden Ermöglichung gründet die Erschlossenheit der Möglichkeit und damit auch ihre Gewißheit. Diese Gewißheit gehört nun aber nicht in „die Abstufungsordnung der Evidenzen über Vorhandenes". Nicht ein Vorhandenes wird da gewiß, sondern das Dasein wird da seiner eigenen „unüberholbaren Ganzheit" gewiß. Diese Gewißheit muß vor jeder Gewißheit im Sinne einer wissenschaftlichen Evidenz liegen. Denn Dasein kann nicht das für wahr halten, was es je schon ist.

Die Gewißheit aber ist eine unbestimmte. Das Vorlaufen erschließt die Gewißheit als eine unbestimmte, weil das Wann des Todes nicht bestimmt werden kann. Aus der Unbestimmtheit des Wann erschließt sich dem Dasein seine „aus seinem Da selbst entspringende Bedrohung"[64]). Wie aber ist diese Bedrohung existenzial möglich? Heidegger greift hier zurück auf einen früher gewonnenen Satz (§ 29), daß „alles Verstehen befindliches" sei. „Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelten Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst"[65]). In der Angst wird sich das Dasein erst seiner Vereinzelung und seiner Ganzheit recht bewußt. So kann Heidegger geradezu sagen: „Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst"[66]).

Damit sind nun alle Charakteristika des eigentlichen Seins zum Tode gewonnen:

---

[63]) S. 264.
[64]) S. 265.
[65]) S. 265/266.
[66]) S. 266.

Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstigenden *Freiheit zum Tode*[67]).

IV. Der Tod bei Jaspers.

1. Situation und Grenzsituation.

Als Dasein finde ich mich stets in Situation. Situationen sind aber keine gleichbleibenden, „Situationen bestehen, indem sie sich wandeln. Ich kann niemals aus einer Situation heraus, ohne in eine andere einzutreten. Ich habe nicht nur passiv Situationen als Gegebenheiten zu übernehmen, ich schaffe Situationen auch durch mein Handeln, so daß die durch mein Handeln geschaffene Situation allerdings wieder als eine Gegebenheit zu übernehmen ist" [68]).

Als Gegensatz zu diesen Situationen, die sich stets wandeln, gibt es andere, „Situationen, wie die, daß ich immer in Situation bin, daß ich nicht ohne Kampf und ohne Leid leben kann, daß ich unvermeidlich Schuld auf mich nehme, daß ich sterben muß" [69]). Diese nennt Jaspers Grenzsituationen. Sie sind unwandelbar, endgültig und unübersehbar. „Sie sind wie eine Wand, an die wir stoßen, an der wir scheitern" [70]). Grenzsituationen gibt es nicht mehr für das Bewußtsein überhaupt, d. h. sie sind keiner objektiven Betrachtung mehr zugänglich. Damit ist also eine rein-

---

67) S. 266.
68) S. 202.
69) II S. 203.
70) II S. 203.

liche Scheidung der Erkenntnisbereiche vollzogen: Grenzsituationen gehören nicht zum Bewußtsein überhaupt, werden von ihm nicht mehr adäquat erkannt, sondern „gehören zur Existenz", wie andererseits Situationen in den Bereich des Bewußtseins überhaupt, da sie ja objektiv erfaßbare und zu erklärende Tatsachen und Gegebenheiten sind. Die Zusammengehörigkeit von Existenz und Grenzsituation ist so innig, daß Jaspers geradezu sagen kann: „Grenzsituationen erfahren und existieren ist dasselbe" [71]). Die Weise, wie Existenz an der Grenze ihrer selbst gewiß wird, kann nur beschrieben werden als Sprung. Jaspers will damit sagen: Es gibt keine Möglichkeit, das Werden des Selbstseins aus möglicher Existenz irgendwoher erklärend abzuleiten, etwa durch eine Entwicklung oder Steigerung des bloßen Daseins, das als solches der Grenze gegenüber blind ist. Existenz ist nicht ableitbar aus bloßem Dasein, wie auch die Grenzsituation selbst nicht mehr ableitbar ist. An der Grenze wird sich Existenz ihrer selbst bewußt. Dabei ist allerdings die „denkende Erhellung der Grenzsituation, die doch als solche Betrachtung und nicht Handeln ist, nicht mit der existentiellen Verwirklichung zu verwechseln. Das Sein in der Grenzsituation sich denkend vergegenwärtigen und existieren, ist noch nicht dasselbe. Als Betrachtende sind wir höchstens in der „Sprungbereitschaft", noch nicht im Sprunge selbst. Oder wie Jaspers sagt: „Betrachtung hat den Charakter der Relevanz für Existenz, ohne schon Existenz zu sein" [72]). Deshalb werden Grenzsituationen nicht mehr eigentlich im Philosophieren erfaßt, auch nicht im Philosophieren aus möglicher Existenz, sondern durch einen „einzigartigen Vollzug im eigenen Dasein, durch welchen sich Existenz ihrer gewiß . . . wird" [73]). Wenn dieser Sprung vollzogen ist, ist der

---

[71]) II S. 204.
[72]) II S. 206.
[73]) II S. 206.

Mensch nicht mehr derselbe wie zuvor. „Ich sage" ich selbst „in einem anderen Sinn"[74]). Dieser Sprung ist ein geistiger Akt, in dem sich der Mensch gleichsam selbst erschafft, doch so, daß er nur das verwirklichte, was er selbst nicht geschaffen, sondern was ihm als Möglichkeit je schon gegeben war[75]).

Daß ich so immer schon in Situationen bin, kann ich nicht mehr aus einem Allgemeinen ableiten, denn so würde ich ja versuchen, mich über die Situation zu stellen, in der ich doch bin. Ich darf nicht versuchen, sie als eine Möglichkeit zu betrachten, die auch anders sein könnte. Der „Weg, auf

---

[74]) II S. 207.

[75]) Es ist erstaunlich, wie E. Reisner (s. Lt.) sich zu Behauptungen versteigen kann, jede Existenzphilosophie sei eine von vornherein widersinnige Bemühung, weil es nur die Alternative gäbe entweder zu existieren oder zu philosophieren. Daß existieren und philosophieren nicht dasselbe ist, sagt ja Jaspers auch und man kann seine Ansicht gewiß so pointiert wiedergeben, wie es z. B. Jeanne Hersch tut (s. Lit. S. 154) „si j'existe je ne le constate pas". Aber gibt es denn einen existierenden Menschen, der ganz ohne Reflexion sein könnte? Ist dann nicht auch in der Entscheidung — da doch Reisner sagt, daß sie ein wesentliches Moment an der Existenz sei — auch Reflexion, denkendes Erfassen der Situation und ihrer Möglichkeiten? Wird denn der Mensch im Augenblick der Entscheidung zur blind mechanischen Handlungsmaschine? Ist denn Reflexion etwas, was von Existenz ganz zu lösen wäre? Ist der Mensch nicht geworden durch immer wieder vollzogene Reflexion? Richtig ist allerdings die Beobachtung, daß der Mensch über der Reflexion die Entscheidung vergessen kann. Aber wegen dieser Gefahr darf doch dem auch immer wieder reflektierenden Menschen das sinnvolle Existieren von vornherein nicht abgesprochen werden! Existenz ist doch ein tätiges Ergreifen einer bestimmten, konkreten Möglichkeit (die im Augenblick der Wahl ihren Möglichkeitscharakter verliert) durch den ganzen Menschen, wobei allerdings im Augenblick des Handelns selber Reflexion zusammenschrumpfen mag zu einem Minimum, aber dennoch auch in der Entscheidung da ist als vorlaufende Klärung der Situation und als nachdenkende Sichtung der neuen, durch die Entscheidung herbeigeführten.

dem ich das Bestimmte durch Einschränkung als Fall vom Allgemeinen denke, führt nicht zum Sein, sondern ist eine Weise der Orientierung"[76]).

Empirische Welt und mein eigenes Dasein sind als Gegebenheiten für mich da. In der Situation werde ich durch den Widerstand dieser Gegebenheiten eingeengt. Meine Freiheit ist beschränkt und an begrenzte Möglichkeiten gebunden.

Existenz in der Grenzsituation wird nun weder gewonnen durch die „Freiheitsideen der Widerstandslosigkeit" noch auch durch die Idee des „vollkommenen Einverständnisses"[77]). Mögliche Existenz wird vielmehr erst frei als zu mir gehörig übernommen, oder wo die Möglichkeit, diese Wirklichkeit zu übernehmen, abgelehnt wird wegen der Gefahr ewiger Verletzung des eigenen Wesens in dieser Schuld"[78]). In dieser Wahl wird mir die Freiheit meiner Existenz als Uebergreifende bewußt.

2. Der Tod als Grenzsituation.

Jaspers grenzt zunächst ab gegen das Wissen von Tod, das als solches noch nicht ein Stehen in der Grenzsituation bedeutet. „Der Tod als objektives Faktum des Daseins ist noch nicht Grenzsituation"[79]). Auch das bloße Besorgtsein um sein eigenes Sterbenmüssen bringt den Menschen noch nicht in die Grenzsituation. Ja, die Notwendigkeit der Vergänglichkeit ist für objektive Betrachtung gar nicht begreiflich. „Der Tod ist etwas Unvorstellbares, etwas eigentlich Undenkbares. Was wir bei ihm vorstellen und denken, sind nur Negationen, sind nie Positivitäten"[80]).

---

[76]) II S. 211.
[77]) II S. 214.
[78]) II S. 214.
[79]) II S. 220.
[80]) Psych. d. W. S. 261.

Existenz kann sich angesichts des Todes nur auf einem schmalen Grate halten: Wenn das Dasein als das Sein absolut genommen wird, verliere ich Existenz, weil ich aus Angst vor meinem Daseinsende vergehen muß, oder mein in das Vergessen flüchte, wodurch ich ebenso Existenz aufgebe. Andererseits gleite ich auch ab, „wenn ich die Daseinserscheinung so gleichgültig finde, daß ich sie verachte und im Verschwinden nichts angehen lasse" [81]). Das Verschwinden der Erscheinung gehört zwar zu der Existenz, aber so, daß mir dieses Verschwinden nicht gleichgültig ist. „Für Existenz ... ist Verschwinden in der Erscheinung zu ihr gehörig. Wäre nicht das Verschwinden, so wäre ich als Sein die endlose Dauer und existierte nicht" [82]). Was existieren angesichts des Daseinsendes bedeutet, sucht Jaspers also deutlich zu machen durch den Terminus „Erscheinung". „Als mögliche Existenz bin ich nur, wenn ich daseiend erscheine, in der Erscheinung aber mehr als Erscheinung" [83]). Daß Erscheinung der Existenz verschwinden kann, gibt der Existenz erst die Möglichkeit, selbst zu werden. Erscheinung ist hier also durchaus abwertend als „bloße Erscheinung" zu verstehen. Zugleich aber bekommt Erscheinung eine eigentümliche Würde, weil erst Erscheinung durchdringend, Existenz zu sich selbst kommen kann.

Alles, was über den Tod als Grenzsituation zu sagen ist, kann nicht als eine allgemeine Wahrheit begriffen werden. Der Tod ist für Existenz kein objektives Faktum, sondern er ist immer geschichtlicher, entweder als der Tod eines bestimmten Nächsten oder als *mein* Tod.

Tod des Nächsten. Die Unbedingtheit des Todes zeigt sich, wenn der Tod einen Menschen von mir nimmt, mit dem ich in inniger Gemeinschaft lebte.

---

[81]) II S. 220.
[82]) II S. 220.
[83]) S. 220/221.

Der Tod läßt da jeden allein, macht da jeden zum Einsamen. Das Zusammensein, auf dem Kommunikation gründete, ist unmöglich für immer. „Nichts ist rückgängig zu machen; für alle Zeit ist es das Ende. Der Sterbende läßt sich nicht mehr ansprechen, jeder stirbt allein"[84]). Und doch kann hinwiederum gerade das Ende der Kommunikation im Sterben zu ihrer Erscheinung werden. Das kann aber nur durch einen Sprung geschehen, in dem das Dasein nicht mehr für einen objektivierenden Verstand erklärbar, aber doch unwiderruflich voranschreitet. „Dieser Sprung aber ist wie die Geburt eines neuen Lebens; der Tod ist in das Leben aufgenommen"[85]). Echte Kommunikation kann doch nie mehr ganz verloren gehen, denn der wahrhaft Geliebte bleibt existentielle Gegenwart. Wohl bringt der Tod des Anderen „existentielle Erschütterungen" mit sich, aber in einem Akte des Transzendierens erkenne ich doch: „was zerstört wird durch den Tod, ist Erscheinung, nicht das Sein selbst"[86]).

Mein Tod. Während ich bei dem Tod des Anderen noch irgendwie „dabei" bin, ist mein eigener Tod für mich selbst durchaus unerfahrbar, „ich kann nur in Beziehung auf ihn erfahren"[87]). Wohl muß ich den Tod erleiden, doch ohne ihn dabei erfahren zu können. Der Tod ist das Nichts, aus dem ich mich nicht mehr zurückerhalte und über das ich nicht mehr wissend verfügen kann. In diesem Schweigen im Nichtwissen aber kann der Anspruch an mich ergehen, „mein Leben angesichts des Todes zu führen und zu prüfen"[88]). In dieser Prüfung scheidet sich das Leben in Wesentliches und Unwesentliches. Wenn ich mein Handeln auf die Todes-

---

84) II S. 221.
85) II S. 221.
86) II S. 222.
87) II S. 222.
88) II S. 223.

grenze beziehe, entfernt sich eine der Existenz zugehörige Linie von einer nur daseinsmäßigen. Wenn mir angesichts des Todes nichts mehr wesentlich bleibt, bin ich im Begriffe, Existenz zu verlieren, „Existenz schläft gleichsam angesichts des Todes“ [89]).

Ohne die Möglichkeit des Vergehens aller Erscheinungen wäre Existenz nicht denkbar. Existenz wird immer nur im Aufschwung aus dem Besonderen, das immer nur Erscheinung sein kann. Wenn ich das Besondere und Konkrete als Absolutes nehme, in diesem Falle mein Leben zwischen Geburt und Tod, verliere ich Existenz. Existenz angesichts des Todes bewahren, heißt deshalb zugleich dieses Dasein zu relativieren. Der Tod kann so zum „Spiegel der Existenz“ werden, weil sich hier am Tode zeigt, wie Existenz im Verschwinden des Zeitlichen das Ewige und Gültige ergreift. So kann Jaspers sagen, daß der Tod „in die Existenz aufgenommen“ wird, „doch nicht schon als philosophische Spekulation . . ., sondern als Bewährung ihrer selbst und als Relativierung bloßen Daseins“ [90]). An der Todeswand hat sich Existenz als solche zu bewähren. Und weiter: daran, daß das bloße Dasein ein Ende hat, und diesem Ende zugeht, wird offenbar, daß das bloße Dasein selbst nichts Absolutes, nichts Endgültiges ist. Die Frage nach der Gültigkeit, nach der Endgültigkeit, relativiert das bloße Dasein, das seinem Ende zugeht, weist es gleichsam in seine Schranken zurück. Am Ende des Daseins zeigt sich, daß dieses Ende selber — und mit ihm das ganze Dasein — nicht als ein Letztes und Absolutes zu gelten hat. Am Tode als dem Ende des Daseins wird also das Endgültige als Existenz wirklich und zugleich eine Abwertung des bloßen Daseins und seines Endes. So wird also der Tod bei Jaspers zum nervus probandi, an dem sich nun aber nicht die

---

[89]) II S. 223.
[90]) II S. 223.

Richtigkeit einer wissenschaftlichen Theorie zu erweisen hat, sondern an dem sich eigentliche Existenz von bloßem Dasein abhebt. Angesichts des Todes entspringt Existenz aus ihrer eigentlichen Tiefe zu ihrer wesentlichen Möglichkeit. Und dieses „Entspringen" ist prägnant zu nehmen als Sprung nicht über die Todesschranke hinweg, sondern als Gewinnung sinnhaften Lebens.

Die Bewährung der Existenz angesichts des Todes ist nun als Haltung nicht einlinig festlegbar. Diese Bewährung wird vielmehr wirklich in einem dialektischen Prozeß: „Dem in der Grenzsituation Existierenden ist der Tod nicht das Nahe und nicht das Fremde, nicht Feind und nicht Freund. Er ist beides in der Bewegung der sich widersprechenden Gestalten" [91]. Am Tod wird dem Existierenden die innere Dialektik seiner Existenz deutlich. Die Existenz in der Grenzsituation konstituiert sich also gerade als sich-offen-halten in der Bewegung, durch die innere Bewegung vom Nahen zum Fernen, vom Verbündeten zum Gegner. Das Existieren ist die unendliche Bewegung zwischen diesen Gegensatzpaaren, nicht als ein Relativieren, sondern gerade als ihr absolutes Ernstnehmen. Existenz wird aufgegeben, wenn die einlinige Haltung erreicht ist, entweder in der harten Ataraxie oder auch in den „weltverneinenden Phantasmen eines jenseitigen Lebens" [92].

Wer die zeitliche Dauer als Maßstab des Seins absolut nimmt, muß angesichts des Todes verzweifeln oder sucht zu vergessen, sucht sich über die Unerbittlichkeit seines Sterbenmüssens hinwegzutäuschen. Ein solcher Versuch, sich den Tod umzudeuten, ist für Jaspers auch die Vorstellung von einer sinnlichen Unsterblichkeit, der Glaube, daß es nach dem Tode irgendwie weitergehe, daß also der Tod nicht das radikale Ende unseres individuellen Lebens sei,

---

[91]) II S. 223.
[92]) II S. 223/224.

sondern nur ein Durchgangspunkt, ein Tor, das uns eintreten ließe in ein Leben, das von diesem unseren Dasein nicht radikal geschieden, sondern in irgendeinem Sinne seine Fortsetzung sei. Dann hat das Sterben kein Gewicht mehr, ja, es gibt eigentlich gar kein Sterben mehr, „die Süße des Daseins, die verschwinden zu sehen dem natürlichen Lebenswillen so furchtbar ist, wird in anderer Gestalt wieder sichtbar . . . Tod ist überwunden um den Preis des Verlustes der Grenzsituation"[93]).

Demgegenüber gilt es für wahrhafte Existenz, dem Tod tapfer ins Auge zu schauen, Dasein als verschwindend zu erkennen und dennoch Existenz nicht zu verlieren, sondern vielmehr erst ganz zu gewinnen. Tapfer und illusionslos, offenen Auges gilt es dem Tod entgegenzusehen. Sofern ich nur bloßes Dasein bin, ängstige ich mich vor dem Tode, als der Vernichtung meiner selbst, schaue ich angsterfüllt in den drohend gähnenden Abgrund des radikalen Nichtseins, in das ich stürze. Es ist die vitale Daseinsangst, die für das sich absolut setzende Dasein nur durch Vergessen und unangemessene Verdeckung ertragen werden kann. Neben dieser Angst, die aus dem vitalen Daseinsdrang geboren ist, gibt es nun aber noch eine andere Art von Angst angesichts des Todes, die „Angst existentiellen Nichtseins", die von ganz anderer Qualität ist. Diese existenzielle Angst, sich ängstigend, ob sich Existenz im Dasein verwirklichte und es auch im Tode noch vermöchte, relativiert die bloße Daseinsangst und weist sie in ihre Schranken. „Aus der Seinsgewißheit der Existenz ist es möglich, die Lebensgier zu beherrschen und die Ruhe vor dem Tode als Gelassenheit im Wissen des Endes zu finden"[94]). Andererseits kann es eintreten, daß unbeschränkte und hemmungslose Lebensgier die existentielle Angst rela-

---

[93]) II S. 225.
[94]) II S. 226.

tiviert, Existenz vernichtet und wieder in die ratlose Daseinsangst zurückwirft.

Die vitale Daseinsangst kann nicht überwunden werden durch die Mitteilung irgendeines Wissens, es gibt da keinen Trost mehr, sondern nur existentielle Verwirklichung im gegenwärtigen Augenblick. Diese Verwirklichung entspringt in nicht mehr rational zu erklärender Weise aus dem dunklen Grunde der Existenz, dessen ich wohl gewiß bin, den ich aber niemals wissen kann. Gleichsam herabsteigend von der Betrachtung der seltenen Höhenpunkte der rein existentiellen Haltung, die immer nur in der besonderen, so nicht wiederkehrenden Situation möglich und wirklich ist, im heroischen Untergang, im letzten Einssein und Einsatz für die große Sache — untersucht Jaspers die alltägliche Haltung, in der immer wieder die doppelte Todesangst, das Nebeneinander von Todesangst und Lebenslust und auf der anderen Seite die Möglichkeit sich sets wieder gewinnender Seinsgewißheit aufbricht. Gefaßtsein auf den Tod ist gleichsam die zur Ruhe gekommene Haltung in der Mitte, „in ihr wird das Leben überwunden ohne es zu verachten; der Schmerz des Todes muß immer wieder erfahren, die existentielle Gewißheit kann immer neu erworben werden. Das Leben wird tiefer, die Existenz sich gewisser angesichts des Todes; aber das Leben bleibt in Gefahr, angstvoll sich selbst zu verlieren in der Leere, in der Existenz sich verdunkelt" [95]).

Es ist daher nicht möglich, die Haltung der Tapferkeit der der Verzweiflung im Sinne der Ausschließlichkeit gegenüberzustellen. Vielmehr bleibt Verzweiflung immer der dunkle Grund, von dem sich Tapferkeit angesichts des Todes abhebt. Auch der würde Existenz verlieren, der von Verzweiflung gar nichts mehr wüßte, der es nicht nötig hätte, seine Verzweiflung zu überwinden. „Nur aus der Ver-

---

[95]) II S. 227.

zweiflung wird die Seinsgewissheit geschenkt"[96]). Der Tod gehört so zur Existenz, „daß nur der ist, wer dem Tod ins Angesicht sah. Eigentlich er selbst ist, wer als Erscheinung sich wagte"[97]).

D e r z w e i f a c h e T o d. Der Tod ist für bloßes Dasein und Existenz nicht dasselbe. Das Kriterium, an dem beide Todesbegriffe sich scheiden, ist der Begriff der E i g e n t l i c h k e i t. Denn Dasein, „das nicht eigentlich ist", hat einen anderen Tod als eigentliches Sein oder Existenz. Der Mensch ist da bei lebendigem Leibe schon tot, „ich bin gestorben und muß ewig so leben"[98]). Je mehr Existenz Möglichkeit verraten hat,. wird ihr das radikale Nichtsein zum Schrecken. „Der Schrecken ist in dem Maße, als ich nicht gelebt, d. h. nicht entschieden habe und darum kein Sein des Selbst gewann, Ruhe in dem Maße als ich Möglichkeit verwirklichte"[99]).

G e b o r g e n h e i t i m T o d e. Der Tod weckt nicht nur Existenz zum Selbstsein auf und hat insofern eine durchaus positive Bedeutung, sondern er bringt auch das Leben zu einer möglichen V o l l e n d u n g. Der faktische Tod ist zwar ein Bruch und gewaltsam und damit keineswegs Vollendung. Aber trotzdem sieht Existenz in einer nicht mehr zu erklärenden Weise auf den Tod „als zu der notwendigen Grenze ihrer möglichen Vollendung"[100]). Dieser Gedanke ist nicht mehr rational zu begreifen, sondern entspringt einer Art intuitivem Erkennen, einem unmittelbaren Bewußtsein, das „unauslöschlich" ist. Denn Leben und Unabgeschlossenheit und Unganzheit, strebende Bewegung zum nie erreichten Ziel, sind doch dasselbe und andererseits Fertigsein, Ab-

---

[96]) II S. 227.
[97]) II S. 227.
[98]) II S. 227.
[99]) II S. 228.
[100]) II S. 228.

geschlossenheit, Ganzheit, Vollendung und Tod. „Im Leben ist uns alles Erreichte wie tot. Nichts Vollendetes kann leben. Sofern wir zur Vollendung streben, streben wir als zum Fertigen, zum Toten" [101]). Wir können uns wohl bemühen, Einzelnes, im Leben Erstrebtes zur Vollendung zu bringen, nie aber können wir das Leben selbst vollenden wollen. „Sofern das aktivste Leben auf seine Vollendung geht, geht es auf seinen eigenen Tod." Wir haben es hier mit einem Grenzgedanken zu tun, der nur in einer gewissen Zweideutigkeit ausgedrückt werden kann. Est ist ein „widersinniger" Gedanke, das Leben selbst zur Vollendung zu bringen und doch ist es auch wieder wahr, daß Existenz den Tod begreift als Möglichkeit ihrer Vollendung und sich so dem Tode entgegenstreckt. Es gehen hier zwei Gedankenreihen ineinander über, so daß man nicht mehr zu sagen vermag, welche die ursprüngliche und richtunggebende war: Der Gedanke, daß uns alles je schon Erreichte und Vollendete als tot erscheint und daß deshalb der Tod selber eine Art Vollendung sein müsse — oder der andere, daß der Tod das Leben doch in irgend einem Sinne zum Abschluß, zum Ende kommen läßt, es gleichsam bis zum Rande auffüllt und doch so auch vollendet und daraus dann wieder der Schluß, daß alles, was in irgend einem Sinne zu seinem Ende, zu seiner Vollendung gekommen ist, uns wie tot erscheint. Doch diese Gedanken sind nicht wirklich tragfähig genug, um etwas Wesentliches zu zeigen. Sie haben weniger erhellende Kraft als vielmehr, aus einer Art ästhetisch intuitiver Schau entsprungen, hinweisende Bedeutung nur, um zu sagen, „daß das eigentliche Leben auf den Tod gerichtet ist, das matte Leben Angst vor dem Tode ist" [102]). Im naiven und unklaren, aber überschwenglichen Heroismus des

---

[101]) II S. 228.
[102]) II S. 228.

Liebestodes wird es wirklich, daß „höchstes Leben den Tod will"[103]. Hier ist der Tod deutlicher schon zu begreifen als Vollendung, als die Möglichkeit, die das Leben in einem einzigartigen Augenblick über es selbst hinaus zu heben scheint. Doch diese naive Unmittelbarkeit zum Tode ist psychologisch keineswegs eindeutig. Es wird für den konkreten Fall nie restlos geklärt werden können, ob nicht neben dem kraftvollen Aufschwung zu einzigartigem existentiellen Gehalt auch eine „dunkle Leidenschaft zur Nacht", eine dumpfe Sehnsucht nach Untergang wirksam ist. Tod als Tiefe, als Erfüllung ist nicht erfaßbar in einem dunklen Hindrängen zu ihm, Tiefe bedeutet vielmehr, „daß sein Fremdheitscharakter fällt, daß ich auf ihn zugehen kann, als zu meinem Grunde und daß in ihm Vollendung, aber unbegreiflicher Art sei"[104]. So ergeben sich denn die beiden scheinbar einander ausschließenden Sätze, daß angesichts des Todes Tapferkeit nötig sei und der andere, daß ich im Zugehen auf den Tod zu meinem Grunde komme und mich darin geborgen fühlen kann.

Wandel des Todes mit der Existenz. Schon bisher konnte deutlich werden, daß es nicht möglich ist, eine ein für allemal richtige Stellung oder Haltung zum Tode zu zeigen. Es wurde schon bald klar, daß der Tod ein jeweils anderer ist für die jeweilige Lebensstufe, auf der sich ein Mensch befindet. Meine Stellung zum Tode wandelt sich mit mir selbst, ja nicht nur meine Stellung zu ihm, sondern er selbst. So ist es begreiflich, daß ich den Tod zugleich fürchte und liebe, ihn zu meiden suche und mich nach ihm sehne. Ich habe gleichsam viele Tode in mir. Der Tod ist in der Grenzsituation so, „wie ich jeweils als Existenz bin"[105].

---

[103]) II S. 229.
[104]) II S. 229.
[105]) II S. 229.

V. Vergleich der beiden Positionen.

Wenn wir das, was die beiden Philosophen über den Tod zu sagen haben, überblicken und miteinander zu vergleichen suchen, drängt sich vor allem die Verschiedenartigkeit dessen auf, was man das Ergebnis zu nennen geneigt ist. Heidegger bringt als Ergebnis seiner Untersuchungen einen definitorischen Satz, einen allgemeinen existenzialen Begriff des Todes, in dem alle zuvor gewonnenen Einzelzüge sorgfältig zusammengefaßt sind und nun ein rundes Ganzes ergeben.

Jaspers dagegen ist es nicht um ein Existential zu tun, sondern um die Möglichkeit von Existenz. Er untersucht nicht wie das „Dasein" zu seinem Tode „ist", sondern wie sich die Menschen angesichts des Todes wirklich verhalten, wie sie verzweifelt an diese Todeswand anrennen und sie zu überwinden versuchen, wie sie angstvoll die Augen vor dem doch Unabänderlichen verhüllen oder aber erst ihr eigentliches Menschsein an dieser unüberwindlichen Grenze zu ergreifen vermögen. Deshalb steht bei Jaspers am Schluß kein zusammenfassender Begriff, sondern eine Vielheit von Haltungen dem Tode gegenüber, aber so, daß damit nicht nur diese jeweilige Haltung beschrieben würde, sondern daß gleichsam auch der zu jeder dieser Haltungen gehörige Tod in Erscheinung tritt. Und diese Differenzierung bleibt dann nicht bei den einzelnen Individuen stehen, die so „Träger" eines bestimmten Todes sind, der als ihre Möglichkeit zu ihnen gehört, sondern im Einzelnen selber sind noch — grob gesagt — viele Tode, die einander ablösen, wie immer Existenz sich wandelt.

Trotz dieses in die Augen springenden Unterschiedes stehen die beiden Philosophien nicht beziehungslos nebeneinander. Man hat bei der Lektüre der Heideggerschen Bücher vielmehr den Eindruck, daß es Heidegger doch nicht nur um existenziale Strukturen zu tun ist. Seine Fun-

damentalontologie will ja eine Grundlegung für Metaphysik sein. Es wird darum nicht möglich sein, die Unterscheidung von Existential- und Existenzphilosophie so weit zu treiben, daß der Analyse Heideggers die Absicht untergeschoben wird, sie sei gleichgültig gegenüber Existenz. Auf der anderen Seite ist die Besprechung von möglichen Haltungen angesicht des Todes bei Jaspers nicht nur Psychologie, sondern scheint an manchen Punkten dahin zu tendieren, in all diesen „Erscheinungsweisen" des Todes so etwas wie ein hinter allen Erscheinungen liegendes Sein zu fassen. Deshalb muß nun noch einmal das, was beide Philosophen über den Tod zu sagen haben, eingehender betrachtet werden. Dies soll geschehen unter Leitung der Begriffe Möglichkeit, Eigentlichkeit und Verstehen.

1. „Möglichkeit" bei Heidegger und Jaspers.

a) Möglichkeit bei Jaspers.

Möglichkeit ist ein Terminus, der fast auf jeder Seite bei Jaspers zu finden ist. Er soll nicht ein fest umrissener Begriff sein, sondern signum für die philosophische Haltung selbst. Möglichkeit soll nun aber nicht als leere Möglichkeit einer ästhetischen Haltung, die sich dem Entscheidenmüssen in der ganz konkreten Lage entzieht, genommen werden, sondern soll ein Zeiger sein für die Weise des Philosophierens, das sich als Philosophieren nicht mehr auf einen „Standpunkt" festlegen, sondern nur in lebendiger Bewegung wahr sein kann. Dieses „signum" soll hinweisen auf die Tatsache, daß philosophierend nur indirekt geredet werden kann, daß nichts als absolutes, unbedingt anzuerkennendes und von jedermann einsichtiges Ergebnis genommen werden darf, sondern daß alles Gefundene immer durch neue Infragestellung hindurch muß. Es wird philosophiert aus möglicher Existenz — dieses „möglich"

weist hin auf den fundamentalen Unterschied zwischen wissenschaftlicher und philosophischer Erkenntnis. Philosophieren hat hier nicht mehr den Sinn, irgendein Ergebnis hervorzubringen, im Philosophieren bringt sich der Philosophierende selbst als Existenz hervor, gebiert sich aus dem dunklen Grunde der Existenz als bestimmte Haltung. Diese Haltung aber ist nicht mehr direkt mitteilbar, auf sie kann nur in indirektem Appell zu eigentlichem Selbstsein hingewiesen werden. Das Bewahren der Möglichkeit soll den Philosophierenden daran hindern, in einem einseitig verabsolutierten Standpunkt zu verarmen. „Durch Verabsolutierung in einem begrenzten Aspekt würde Selbstbewußtsein verarmen und sich in seiner Möglichkeit auslöschen"[106]. Möglichkeit ist so gleichsam das Geschenk, das Existenz dem wahrhaftigen Selbstseinwollen aus ihrem Grunde stets von neuem heraufreicht. Das Sichhalten in der Möglichkeit ist kein Ausweichen vor der je konkreten Wirklichkeit, zu der ich Stellung nehmen muß, es ist vielmehr die Haltung der „offen bleibenden Entschiedenheit"[107].

Das Möglichkeit-haben gründet in der Tatsache, daß ich immer in Situation bin und zum anderen in meiner Freiheit. „Situationen bestehen, indem sie sich wandeln"[108]. Aus den Situationen erwachsen die Möglichkeiten — das ist die objektive Seite der Möglichkeit. Ich stehe als Existenz in der Wahl, habe die Freiheit des Wählens — das ist ihre subjektive Seite. Wie aber ist Möglichkeit in der Grenzsituation? Ist es da nicht so, daß durch die qualvolle Enge, durch die die Grenzsituation immer konstituiert ist, der Möglichkeit eben gerade der Weg versperrt ist?

Das Selbstsein aber ergreift in einsam erhellender Betrachtung auch gerade die Grenzsituationen als Möglichkeit.

---

[106]) Vernunft und Existenz S. 47.
[107]) Vernunft und Existenz S. 48.
[108]) II S. 202.

Wird so nicht ihre starre Unüberwindlichkeit aufgelöst in ein Spiel mit „bloßen Möglichkeiten"? Nein, es ist kein Spiel, das ein Abgleiten ins Leere wäre, es ist aber auch noch nicht eigentlich Existieren in der Grenzsituation. Das einsame Selbstsein „macht sich die Grenzsituationen, die es im unerschütterlichen Wissen als sich fremd fallen ließ, als Möglichkeiten, die es selbst im Wesen seines Seins treffen, philosophierend deutlich" [109]). Die Betrachtung hat immer schon die „Wirklichkeit des Betrachtenden suspendiert und ist nur Möglichkeit. Sie hat den Charakter der Relevanz für Existenz, ohne schon Existenz zu sein" [110]). Hier wird nun ganz deutlich, was mit dem so oft wiederkehrenden Terminus „mögliche Existenz" gemeint ist. Es soll damit hingewiesen werden auf den Abstand, der selbstverständlich besteht zwischen Existenzerhellung und existentieller Wirklichkeit. Philosophieren, und gerade ein Philosophieren aus möglicher Existenz, kann sich niemals selbst schon für existentielle Verwirklichung halten. Es will nur Appell sein, diese Wirklichkeit existierend zu ergreifen. Der Weg geht also über die sich als Möglichkeit erhellenden zur wirklichen Existenz, zum eigentlichen Selbstsein. Die wirkliche Existenz läßt alles Philosophieren hinter sich. Es kann zwar sein, daß ich philosophierend der Wirklichkeit ausweiche und aus dem Denken des Möglichen nicht herauskomme. „Das die Grenzsituation erhellende Philosophieren kann sich als ein Schwelgen im Möglichen aller Wirklichkeit verschließen, und als ein bloßes Erdenken des Existentiellen ohne Bereitschaft zur Existenz schamlos werden" [111]).

Deutlicher noch als in dem bisher über die Grenzsituationen im Allgemeinen Gesagten, zeigt sich nun gerade im

---

109) II S. 205.
110) II S. 206.
111) II S. 208.

Blick auf die spezielle Grenzsituation des Todes, daß hier „Möglichkeit" keineswegs als reine formale Potentialität verstanden werden darf. Angesichts des Todes kann von einem Spiel mit Möglichkeiten nicht mehr die Rede sein. „Im Dasein erfahre ich, getroffen durch Beschränktheit, Enge und Zerstörung, doch die Möglichkeit, wie ich mir aus dem Abgrund wieder entgegenkomme. Im Versagen kann ich mir als wiedererstehende Gewißheit selbst geschenkt werden und weiß nicht, wie es zugeht. Doch sterbend erleide ich mein absolutes Nichtwissen im Fortfall jeder Rückkehr; da ich mich aus dem Nichts nicht mehr in der Daseinsbefriedigung einer lebendigen Gestalt meiner selbst zurückerhalte, stehe ich vor ihm ohnmächtig als dem mich erstarren machenden Punkt meines Daseins" [112]). Hier ist ganz klar, daß von einem bloßen Experimentieren mit . . . von einem Verfügen über . . . nicht mehr die Rede sein kann. Aber trotzdem scheint auch der Tod noch in irgendeinem Sinn Möglichkeit offen zu lassen. Im ekstatischen Liebestod des Jugendlichen, im Selbstmord überhaupt. Der Tod bekommt hier bisweilen sogar etwas von dem Glanz, den er bei Nietzsche hat: größte Möglichkeit zu sein, die uns Grund genug sein sollte, mindestens jeden Tag einmal von Herzen zu lachen. Doch Jaspers geht auf diese Gedanken nicht näher ein, da der Liebestod, in dem die unmittelbare Tiefe des Seins ergriffen zu sein scheint, eine immer auch zweideutige und mißverständliche Tatsache ist. Wenn er dennoch den Tod als Möglichkeit bezeichnen kann, meint er etwas anderes. Er hat dabei eine Haltung angesichts des Todes, der als solcher keine Möglichkeit mehr ist, im Auge. Wenn ich meinem Tod ins Angesicht sehe, habe ich Möglichkeiten der Haltung dieser meiner Todesgrenze gegenüber. Dabei ist nun aber nicht nur gedacht an die Vielheit der Weisen des Ausweichens, des Darüberhinwegsehens,

---

[112]) II S. 222/23 (von mir gesperrt).

der Umdeutung, sondern es bleibt die eigentliche, positive Möglichkeit angesichts des Todes wesentliches Selbstsein zu ergreifen. So ist Tapferkeit in der Grenzsituation „die Haltung zum Tode als unbestimmte Möglichkeit des Selbstseins" [113]).

In der Beschreibung des nicht eigentlichen Daseins, dem der Tod nicht existentielle Wirklichkeit ist, wird das Dasein, das im Nichtsein der Existenz doch ist, bezeichnet als „Schrecken eines endlosen Lebens ohne Möglichkeit . . ." [114]). Für Existenz wird der Tod als das radikale Nichtsein dann zum Schrecken, wenn sie „im Dasein Möglichkeit verraten hat" [115]). Angesichts des Todes blickt also Existenz zurück auf die ihr gegebenen Möglichkeiten. Die großen Möglichkeiten eines Lebens, die nicht verwirklicht, sich in Blick auf den Tod wie eine drückende Last auf die Seele legen, können aber auch, wenn sie ergriffen und verwirklicht wurden, den auf den Tod zugehenden Menschen erfüllen mit Frieden und sein Leben angesichts des Todes vertiefen. „Verwirklichte Möglichkeit aber erfüllt das Leben, das alternd dahin kommen kann, daß er lebenssatt sein darf. Ohne weitere Zukunft hat es Ruhe als Sein im Dasein, ohne Dasein nach dem Tode noch als Frage oder daseiendes Nichtsein noch als Schrecken zu kennen. Der Schrecken ist in dem Maße, als ich nicht gelebt, d. h. nicht entschieden habe, und darum kein Sein des Selbstseins gewann; Ruhe in dem Maße, als ich Möglichkeit verwirklichte" [116]).

Der Satz, daß sich der Tod wandelt mit der Existenz, zeigt an, daß ich auch angesichts des Todes als Existenz wesentlich Möglichkeit bin. Ich kann mich so oder anders zu meinem Tode stellen, ja ich bin jeweils anders zu ihm.

---

113) II S. 225.
114) II S. 227.
115) II S. 227.
116) II S. 227/28.

in den steten Wandlungen meiner Existenz. Es ist meine Möglichkeit, daß ich als Existierender viele Tode habe. Sich wandeln, heißt sein in Möglichkeit.

Es ist daher begreiflich, daß man diesen Terminus „Möglichkeit" als Existential bezeichnet hat[117]. Es soll nicht geleugnet werden, daß das Wort manchmal so verstanden werden kann. Aber es ist damit doch nicht die eigentliche Absicht Jaspers' getroffen. Wohl nähert er sich mit diesem Ausdruck und dem, was damit angezeigt werden soll, unzweifelhaft auch einer Existentialphilosophie. Vielleicht ist hier der Punkt, wo er der Position Heideggers — wenigstens in dem hier besprochenen Fragenkreis — am nächsten kommt. Und dennoch darf nicht gesagt werden, daß Möglichkeit bei Jaspers gleichbedeutend sei mit dem, was auch Heidegger darunter versteht. Wohl weist das immer-in-Situation-sein, die Tatsache, daß ich immer in Situationen und damit auch in Möglichkeiten b i n , zurück auf eine existentiale Struktur, auf eine ontologische Verfassung. Aber Jaspers geht nun gerade darauf nicht ein, es geht ihm auch hier um „mögliche E x i s t e n z". Philosophierend kann allerdings Existenz direkt nicht verwirklicht werden, es kann nur hingewiesen werden auf die Möglichkeit der Existenz. Nicht deshalb stößt Jaspers hier zurück bis in jene Schicht, die man schon die ontologische nennen könnte, um Ontologie zu treiben, sondern um irgendwie den Weg frei zu bekommen für wirkliches Selbstsein.

b) Möglichkeit bei Heidegger.

Wir setzen ein bei Heideggers Existenzbegriff. Existenz bedeutet Seinkönnen, eine Möglichkeit seiner selbst, er selbst oder nicht er selbst zu sein. Kurz gesagt: Existieren und Möglichkeit-haben ist dasselbe. Bei Jaspers kann es

---

[117]) So J. Hennig S. 42 Anm. 2. (s. Lit.)

nicht so gemeint sein; denn dann wäre die Rede von „möglicher" Existenz eine unerträgliche Tautologie. Mögliche Existenz ist bei Jaspers das, worum Philosophieren sich bemüht. Existenz selber hat das Philosophieren hinter sich gelassen. Heidegger kann nun aber auch „Dasein" mit Möglichkeit gleichsetzen: „Dasein *ist* je seine Möglichkeit"[118]. „Dasein ist primär Möglichsein"[119]. Hier handelt es sich zweifellos um ein reines Existenzial, in viel deutlicherem Sinne als bei Jaspers. Möglichsein ist ein Fundamentalcharakter des Daseins, ja die „Essenz" des Daseins, das, was Daseins als solches konstituiert.

Wie sehr Dasein und Möglichkeit bei Heidegger miteinander verbunden sind, zeigt sich nun gerade am Phänomen des Todes. Der Tod *ist* wesentlich Möglichkeit. Der Tod ist hier restlos in das Dasein hereingenommen, gleichsam bis zur Unlöslichkeit in es eingeschmolzen. Der Tod „ist die eigenste Möglichkeit des Daseins"[120]. Diese Möglichkeit des Daseins gründet in seiner Existenzialität. Weil das Wesen des Daseins Existenz ist und Existenz ihrerseits Seinkönnen und Seinkönnen Möglichsein ist, deshalb *ist* das Dasein seine Möglichkeit. Daher auch der Satz: „Weil das Dasein existiert, bestimmt es sich als Seiendes, wie es ist, je aus seiner Möglichkeit, die es selbst *ist* und versteht"[121]. Wie weit diese Möglichkeit von aller Wirklichkeit entfernt sein soll, sagt Heidegger selbst: „Die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit ist einem Wirklichen so fern als möglich. Je unverhüllter diese Möglichkeit verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt." Der Tod „ist die Möglichkeit der Unmög-

[118] S. 42.
[119] S. 143.
[120] S. 258/59.
[121] S. 259.

lichkeit jeglichen Verhalten zu ... jeglichen Existierens"[122]). Diese Möglichkeit ist ein reines Existenzial, das mit einer Haltung zum Tode nichts mehr zu tun hat. Es kann hier nur mehr die Frage gestellt werden: Was hat es für einen Sinn, den Tod so noch als Möglichkeit zu bezeichnen? Ist da nicht immer ein Wort durch das andere erklärt, so daß am Ende nichts mehr bleibt als der Satz, daß das Dasein seinem Ende zu ist?

In diese „ausgezeichnete Möglichkeit bringt sich das Dasein selbst durch sein Vorlaufen in diese Möglichkeit, das Vorlaufen in den Tod ermöglicht allererst diese Möglichkeit. „Das Vorlaufen bringt das Dasein vor eine Möglichkeit, die ständig gewiß und doch jeden Augenblick unbestimmt bleibt in dem, wann die Möglichkeit zur Unmöglichkeit wird"[123]).

2. Eigentlichkeit bei Heidegger und Jaspers.

a) Eigentlichkeit bei Heidegger.

Die Existenzialien Möglichkeit und Eigentlichkeit sind bei Heidegger eng miteinander verknüpft. Das Vorlaufen in die Möglichkeit erweist sich als „Möglichkeit eigentlicher Existenz"[124]). Ja, der Tod ist die eigenste Möglichkeit des Daseins. Heidegger unterscheidet ein eigentliches Sein zum Tode von einem uneigentlichen (das alltäglich verfallende Ausweichen vor ihm). Aber die Ausdrücke „Eigentlichkeit" und „Uneigentlichkeit" haben bei Heidegger nicht die Bedeutung wie sonst in der Umgangssprache. Es soll damit keine Wertung vollzogen werden, so daß das Eigentliche einen höheren Seinsgrad besäße als das Uneigentliche. Diese Ausdrücke

[122]) S. 308.
[123]) S. 308.
[124]) S. 263.

wollen vielmehr nur besagen, daß dem Dasein etwas „zu eigen ist", sie sind, wie Heidegger sagt, streng terminologisch gewählt und „gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist" [125]). Das ist zum mindesten die Absicht Heideggers. Aber schwingt darin nicht eben doch die Bedeutung einer Wertung mit? Es wäre ja einfach, wenn wir es bei dieser Feststellung Heideggers bewenden lassen könnten. Aber es drängt sich in diesem scheinbar so leeren Terminus doch der gewöhnliche Wortverstand durch. Wie könnte denn sonst der Tod das Dasein zu seinem eigensten Seinkönnen aufrufen? [126]) Wird da nicht plötzlich dem Tod eine existenziell-kritische Bedeutung zugesprochen? Um hinter die sich manchmal aufdrängende Fragwürdigkeit der ganzen Methode Heideggers zu kommen, wäre es nötig, seine Sprache einer sorgfältigen Analyse zu unterziehen. Dabei dürfte sich zeigen, daß Heidegger gerade bei den ganz formalisierten Begriffen, die rein ontogische Funktion haben sollen, manchmal schon sehr bald die zuvor — gleichsam ausgepreßte — ontische Substanz wieder ganz oder teilweise zurückkehren läßt. Es entsteht so ein gewisses Schillern der Begriffe, das bisweilen an der Möglichkeit einer Auseinandersetzung mit dieser Philosophie verzweifeln läßt. Der Tod ruft das Dasein auf zu einer eigentlichen Möglichkeit, es selbst sein zu können! Da ist doch offenkundig der Boden zu einer reinen Existenzialontologie verlassen, da geht es doch um die Möglichkeit eigentlicher Existenz. Aber wie soll der Tod die Fähigkeit haben, zu rufen, das Dasein aufzurufen, da er doch schon längst seine Kontingenz verloren hat und als struk-

---

[125]) S. 43.

[126]) H. Barth stellt ebenso fest, daß sich in dem Heideggerschen Begriff der Eigentlichkeit eine kritische Funktion verberge, daß schließlich doch eine Wertung vollzogen werde. Am Begriffe der Eigentlichkeit „werden die Möglichkeiten der Existenz gemessen und bewertet". (S. Lit. S. 522/523.)

turale Linie im Dasein aufgegangen ist? Und ist das nicht eine Tautologie, wenn gesagt wird, daß der Tod das Dasein zu seiner eigentlichen Möglichkeit es selbst sein zu können aufruft? Existenz ist doch Seinkönnen, Potentialität, etwas, das mit Möglichkeit gleichsam geladen ist. Bleibt da von diesem Satz nicht nur dies, daß das Dasein aufgerufen wird zu seiner Möglichkeit der Möglichkeit?

b) Eigentlichkeit bei Jaspers.

Während bei Heidegger der Begriff der Eigentlichkeit ursprünglich von aller wertenden Behaftung frei gehalten werden soll, ohne daß es allerdings restlos gelungen wäre, gebraucht Jaspers das Wort in herkömmlichem Sinne, in der Bedeutung von „Unbedingtheit", „Wesenhaftigkeit". Es geht hier ganz deutlich n i c h t um die ontologische Struktur, um das Existenzial „Jemeinigkeit", sondern um die Möglichkeit eigentlicher Existenz — oder um nicht im Sinne Heideggers mißverstanden zu werden — um die Möglichkeit sinnerfüllten, wesenhaften Lebens. Nicht um eine Existenzialität geht es ihm, sondern um die Möglichkeit, wie sich ein Mensch angesichts des Todes wesentliche H a l t u n g erwerben kann. Diese Eigentlichkeit ist nicht einfach mit dem Dasein gegeben, wie das doch bei Heidegger der Fall ist, sie kann nur wirklich existierend e r w o r b e n werden, und zwar nicht in einer einfachen kontinuierlichen Entwicklung, sondern nur durch einen, verstandesmäßig nicht mehr restlos aufzuklärenden, S p r u n g. Hier stehen sich Jaspers und Heidegger — wenigstens in der Intention — schroff gegenüber. Im Ergebnis scheinen sie sich allerdings sehr nahe zu kommen, wenn man Eigentlichkeit bei Heidegger gegen seine ausdrückliche Absicht ganz „naiv" im herkömmlichen Sinne versteht.

3. Unerklärbarkeit und Verstehen.

a) Die Unerklärbarkeit des Todes bei Jaspers.

Deutlicher noch tritt der Unterschied in den beiden Positionen hervor bei einem Vergleich der Begriffe Verstehen und Unerklärbarkeit. Bei Jaspers ist eindeutig gesagt, daß jede Grenzsituation unerklärbar ist. Man kann sich zum Tode so oder so verhalten, man kann beobachten, wie einer stirbt, man kann noch die biologischen Ursachen des Todes untersuchen, an den Tod selbst kommt man dabei jedoch nicht verstehend heran, auch nicht durch eine Typologie des Sterbens, auf deren Fragwürdigkeit ja vor allem auch Schopenhauer und Nietzsche hingewiesen haben. Der Tod ist die Wand, an der wir, und vor allem unser Verstehen und Erkennen unbedingt scheitern. Wir wissen zwar erfahrungsgemäß, daß wir einmal sterben werden, aber das Warum ist rein verstandesmäßig schlechterdings nicht mehr einzusehen. Daran ändert auch nichts der Gedanke der Ganzheit unseres Lebens, den Jaspers — wohl im Anschluß an Simmel — einen Augenblick lang verfolgt. Diesen Gedanken kommt wohl in Anlehnung an biologische Bilder (reifende Frucht) eine gewisse ästhetische Bedeutung zu — aber das ist auch alles. Denn dieser schönen Idee von der Ganzheit des Lebens, zu dem dann der Tod notwendig gehört, schlägt doch der Wirklichkeit ins Gesicht. Denn wie viele sterben doch, ehe irgend etwas in ihrem Leben vollendet ist und wer möchte selbst noch sagen, daß auch der Tod, der ein langes und ertragreiches Menschenleben schmerzlos und wie selbstverständlich abschließt, so das Leben dieses Menschen geformt habe wie die Schale einer gereiften Frucht diese begrenzt und formt? Bleibt nicht bei jedem Sterben noch ein Stachel, der zutiefst doch darin seine Wurzel hat, daß wir immer schon — um mit Jaspers zu reden — „Möglichkeit verraten

haben —"? Jaspers sieht den Tod durchaus als das Nichtseinsollende, das schlechterdings aus keiner Notwendigkeit begriffen werden kann.

b) Verstehen des Todes bei Heidegger.

Heidegger weist ebenso wie Jaspers darauf hin, daß der Tod schlechterdings unerfahrbar sei, er lehnt ebenso jede metaphysische Deutung ab. Aber dabei ergibt sich nun das überraschende, daß das Dasein selbst seinen Tod versteht! Und nun nicht versteht aus irgendeiner Offenbarung her, sondern durch Selbsterschließung. Das Dasein versteht sich von ihm selbst her, es ist selbst ontologisch. Dieses Verstehen ist deshalb nicht eine Fähigkeit, die sich das Dasein irgendwie erworben hätte, so daß sie sie zuvor nicht gehabt hätte und nun hat, nein, das Verstehen ist ein Seinsmodus, etwas, in dem das Dasein immer schon ist. Das Dasein hat den Charakter, sich selbst von ihm selbst her zu verstehen, deutlicher noch — es ist als Dasein immer schon als sich selbst verstehendes. „Dasein ist in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen" [127]). Verstehen ist ein fundamentales Existenzial. Heidegger gibt die Definition: „Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm Selbstseins erschließt" [128]). Wie diese Position als Fortführung der phänomenologischen Gedanken Husserls entstand, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht mehr untersucht werden. Wir müssen uns damit begnügen, nun zu fragen, wie sich das Dasein von ihm selbst her in seinem Sein zum Tode versteht und wie damit schließlich auch ein Verstehen des Todes selber zustande kommt.

---

[127]) S. 17.
[128]) S. 114.

Nachdem Heidegger den Tod vorläufig als „eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte Möglichkeit des Daseins" definiert, stellt er die Frage: „Kann das Dasein seine eigenste . . . Möglichkeit auch eigentlich verstehen, d. h. sich in einem eigentlichen Sein zu seinem Ende halten?" [129]) Verstehen ist hier also gleichgesetzt mit Sich-halten-in-einem-Sein, hier, wo es um das Verstehen des Todes geht, Sich-halten-in-einem-eigentlichen-Sein-zum-Tode.

Es ist schon gezeigt worden, wie Heidegger das Sein zum Tode bestimmt. Heidegger faßt das Sein zu dieser Möglichkeit ins Auge und nennt es Vorlaufen. Das Vorlaufen setzt das Dasein in den Stand, sich in seinem Sein zum Tode zu verstehen. „Das Sein zum Tode ist ein Seinkönnen des Seienden, dessen Seinsart das Vorlaufen selbst hat. Im vorlaufenden Enthüllen dieses Seinkönnens erschließt sich das Dasein ihm selbst hinsichtlich seiner äußersten Möglichkeit. Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren" [130]), Hier fällt zugleich ein neues Licht auf das, was mit Seinkönnen, Existieren gemeint ist: Das Können, durch das sich Existieren konstituiert, ist wesentlich Verstehen-können. Das Dasein versteht hier nicht ein außer ihm Seiendes, es „erschließt sich ihm selbst". Das Erschließende und das Erschlossene ist ein und dasselbe. Das Dasein erwirbt sich dieses Verstehen nicht, etwa in einer Art geistigem Prozeß, es ist vielmehr immer schon Verstehen. „Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit ermöglicht allererst diese Möglichkeit (sc. das Verstehens des Todes) und macht sich als solche frei [131]). Enger könnte Möglichkeit, Existenz und

---

[129]) S. 259/60.

[130]) S. 262/63.

[131]) S. 263. Sternberger bemerkt dazu: Die Fundamentalontologie ist gleichsam selber aufgestanden und ist jetzt erst

Verstehen nicht miteinander verbunden werden, — oder besser — sich in dieser engen Verwobenheit selbst enthüllen. Gerade bei diesen Analysen zeigt sich, daß man im Blick auf Heideggers „Dasein" nicht mehr eigentlich von einer Behaftung des Ich reden kann, jedenfalls kann hier nicht mehr „Dasein" mit Ich gleichgesetzt werden.

Hier ist ein lapidarer Unterschied in den Positionen der beiden Philosophen, erklärbar vor allem aus ihrer verschiedenen Intention. Jaspers erkennt die Unerklärbarkeit des Todes, bei Heidegger ist es das vereinzelte Dasein, das wohl den Charakter der „Jemeinigkeit" hat, aber keineswegs unkritisch mit dem Ich gleichgesetzt werden darf, das von ihm selbst her, in der reflexiven Zurückwendung auf es selbst seinen Tod versteht und in diesem Verstehen seine notwendige Ganzheit und Endlichkeit begreift.

VI. Haltung in der Grenzsituation und voller existenzialer Begriff.

1. Das Anliegen Jaspers'.

Wir können nun, nachdem die Art des Philosophierens am Einzelfall der Todesfrage deutlich geworden ist, noch einmal fragen nach der Gesamtposition der beiden Philosophen, nach dem, worauf es ihnen bei ihrem Philosophieren ankommt.

---

ganz allein und frei von aller Störung durch Fremdes, da nichts Fremdes mehr außer ihr ist. Die Ontologie ist gleichsam ihr eigener Ontologe geworden (s. Lit. S. 127). Er schließt daran in Paranthese die Bemerkung, daß es schon im Ansatz verfehlt sei, die Position Heideggers zu untersuchen, wenn man wie er den Weg „immenenter Kritik" gehen wolle. Angemessenes Thema könne nur die Position des Daseins selber sein. — Wenn man St. in derselben Weise untersuchen wollte, würde das schon so etwas wie eine Ontologie in der dritten Potenz werden.

Jaspers zielt ab in seinem Philosophieren auf eine Bewußtseinshaltung. „Durch das Transzendieren gewinne ich keine Erkenntnis, die ich nun besitze, sondern meine Bewußtseinshaltung wird eine andere, es geschieht ein Ruck[132]) in mir, der meine Haltung wandelt"[133]). Philosophieren ist ihm ein Fortschreiten in Wandlungen, selbst geboren aus der philosophischen Haltung und zugleich immer wieder Haltung begründend. Vor allem aber in der Grenzsituation wird philosophierend Haltung gewonnen, wandelt sich die Haltung und hat sich als wahres Existieren zu bewähren. Der philosophische Akt des Transzendierens selbst ist ein Sich-halten an der Grenze. „Philosophie steht als transzendierende an der Grenze." Die Grenze par excellence ist aber der Tod. Er ist Kontingenz schlechthin. Er ist sowohl unbegreiflich für das existenzerhellende Denken, als auch unüberwindbar für Existenz selbst. Er ist weder denkend noch existierend zu bewältigen. Was uns bleibt, ist nur eine Haltung ihm gegenüber. Aber das ist nicht wenig. Wir können an dieser unüberwindlichen Schranke auf unsere Eigentlichkeit zurückgeworfen werden,

---

[132]) Man darf hier wohl erinnern an die Stelle in Goethes „Dichtung und Wahrheit", wo es nach einer Charakterisierung Jung-Stillings heißt: „Wovon sich dergleichen Sinnesverwandte am liebsten unterhalten, sind die sogenannten Erweckungen, Sinnesveränderungen, denen wir ihren psychologischen Wert nicht absprechen. Es sind eigentlich, was wir in politischen und wissenschaftlichen Angelegenheiten Aperçus nennen: Das Gewahrwerden der großen Maxime, welches immer eine genialische Geistesoperation ist; man kommt durch Anschauung dazu, weder durch Lehre, doch durch Nachdenken oder Ueberlieferung . . . Ein solches Aperçu gibt dem Entdecker die reinste Freude, weil es auf originelle Weise nach dem Unendlichen hindeutet; es bedarf keiner Zeitfolge zur Ueberzeugung: es entspringt ganz und vollendet im Augenblick . . ." (16. Buch.)

[133]) I S. 42.

können im Stranden und Scheitern uns selbst erst recht gewinnen.

Dieses Selbstwerden wird nur in unserer steten *Bemühung*. Es kommt ganz auf uns an, ob wir angesichts des Todes wesentlich zu werden vermögen oder ob wir hier erst völlig ins Wesenlose versinken. Und zugleich ist uns der Aufschwung an der Grenze *Geschenk*. Geschenk. „Ruck“, „Sprung“, „Aufschwung“ wollen nun aber keine irgendwie definierbaren Begriffe für Bewußtsein überhaupt sein, sondern sind *signa*, „Chiffren“, die keine allgemeinverständliche Mitteilung mehr sein können. Es sind Zeiger, durch die sich Existenz anderer Existenz mitteilt, doch nicht als ein Weitergeben eines festen Besitzes, sondern als leiserer oder lauterer Aufruf, die je eigene Existenzmöglichkeit zu verwirklichen.

Jeder Erklärungsmöglichkeit ist hier an der Grenze der Boden entzogen. Denn jede Erklärung würde sogleich wieder die Grenze verhüllen und Existenz versinken lassen.

Der Tod als Grenzsituation verschwindet überall da, wo eine festgelegte Deutung des Todes als fraglos angenommen wird. Der Intellekt aber kann nicht mehr die letzte Instanz sein, weil seine eigentliche Leistung gerade die ist, zu definieren, Grenzen zu ziehen innerhalb jener großen und endgültigen Grenzen. Es geht hier bei Jaspers um letzte Einstellungen existentieller Art, um Haltungen, die nach der *Erschütterung* in der Grenzsituation noch bleiben.

Sich-halten in der Grenzsituation des Todes bedeutet aber vor allem dies: daß ich dieser letzten und radikal bedrohenden Wirklichkeit ins Antlitz schaue, daß ich es gerade hier, wo die Versuchung am stärksten ist, ablehne, mich in dem „Gehäuse“ einer Weltanschauung, eines Systems — sei es nun philosophisch oder naturwissenschaftlich oder religiös begründet — zu sichern und zu verstecken. Aber diese Haltung ist wiederum nicht zu verwechseln mit der unklaren Romantik einer allzu gefühlsbetonten

oder mystischen „Lebensschau", sie wird nur gewonnen auf dem Wege des sich selbst erhellenden Denkens, ist nun aber doch nicht aus diesem zu begreifen.

2. Der volle existenziale Begriff des Todes bei Heidegger.

Heidegger geht es um die ontologische Frage, um den Sinn von Sein. Auf dem Weg zu diesem Ziel werden die ontologischen Strukturen des Daseins freigelegt. Dabei wird auch der Tod in den Blick gefaßt, aber nicht, um ihm gegenüber irgendeine Haltung zu begründen, sondern nur um die ontologische Struktur des Daseins aufzuzeigen.

Der Tod bleibt dann durchaus nicht mehr der unbegreiflich Fremde, er ist hier nicht mehr die starre Wand, an der der Mensch zerbricht — im Gegenteil! Es gibt hier ein Verstehen, nein, das Sein zum Tode ist auch immer schon sein Verstehen. Das Dasein versteht sich, indem es sich gleichsam auf sich selbst zurückbiegt. Hier, auf der Ebene der Fundamentalontologie gibt es nirgends mehr einen Ruck, da ist alles geglättet und eingeebnet, da ist jedes lebendige Verhalten wie abgetötet, um die reine Existenzialität sichtbar werden zu lassen. Da ist das lebendige Ich so verwoben in das ontologische Dasein, daß der Frage nach ihm und seinen praktischen Verhaltungsweisen mehr und mehr der Mund verschlossen wird. Es ist wie von unten her aufgezehrt. Der Tod hat seine starre Kontingenz verloren, ist im „Sein zum Tode" zur strukturalen Linie geworden.

Das ist die Absicht Heideggers, vorgezeichnet durch die ihm eigene Methode, oder — um im Sinne Heideggers zu reden — durch die dem Dasein selbst immanente Methodik. Aber ist dies wirklich restlos gelungen?

Es finden sich bei Heidegger so eigenartige Sätze wie dieser: „Die Analyse des Todes bleibt . . rein diesseitig, als

sie das Phänomen lediglich darauf interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in dieses hereinsteht"[134]). Was ist mit diesem Hereinstehen gemeint? Kommt da nicht ganz offenkundig die zuvor überwundene Kontingenz wieder zu ihrem Recht? Die Kontingenz des Todes, seine „Feindlichkeit" tritt an einer anderen Stelle noch deutlicher zutage. „In der vorlaufenden Entschlossenheit versteht sich das Dasein hinsichtlich seines Seinkönnens dergestalt, daß es dem Tod unter die Augen geht, um so das Seiende, das es selbst ist, in seiner Geworfenheit ganz zu übernehmen"[135]). Heidegger redet sogar vom Dasein, das an seinem Tod zerschellen kann und des öfteren von der vernichtenden Gewalt des Todes. Aber gerade indem es zerschellt, wird es auch frei und auf sein faktisches Da zurückgeworfen[136]). Es ist hier so, daß Heidegger in die ontologische Ebene ontische Gegebenheiten hereinragen läßt, so daß es manchmal scheint, es sei nun doch der Rahmen einer Fundamentalontologie gesprengt. Dann aber wird das ontisch Hereinragende sogleich wieder mehr oder weniger ausdrücklich beiseite geschoben, unterdrückt und eingeebnet — allerdings nicht bevor der ontische Gehalt dem so Hereinstehenden entzogen worden wäre. Dabei wird aber dem Ontischen nicht alles Blut entzogen, sondern ein meist nicht genau angebbares Quantum. So werden auch Bilder und Allegorien verwendet: Man kann fast nie sagen, wieviel denn noch von dem bildhaften oder allegorischen Gehalt in den ontologischen Strukturen wirksam gedacht werden soll. Darin liegen nicht zum wenigsten die Schwierigkeiten einer theologischen Stellungnahme angesichts dieser Fundamentalontologie — die eben doch weithin schon mehr als das ist — daß man sich auseinandersetzen muß mit der meist

---

134) S. 248.
135) S. 382.
136) S. 285. Vgl. dazu Sternberger (a. a. O. S. 135).

deutlich angegebenen Intention und zugleich doch hinhören muß auf Aeußerungen, die mit dieser Intention nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen sind.

Wir haben hier nicht darüber zu befinden, ob der methodologische Zirkel Heideggers sich halten läßt. Wir stellen nur fest, daß seine Problematik eine ontisch-ontologische ist, dergestalt, daß die ontologischen Strukturen niemals „abgeschnürt" werden dürfen von der ontischen Erfahrung, von der existenziellen Haltung.

Bei der Erörterung des Begriffes der Eigentlichkeit (s. o. S. 53) stellten wir ein Schillern dieses Begriffes fest. Die Doppeldeutigkeit dieses Begriffes darf nun doch nicht mehr durch die oben beschriebene ontisch-ontologische Problematik begründet sein. Denn wenn der ontisch-ontologische Zirkel auch noch innerhalb der einzelnen Begriffe in seinem Recht sein sollte, wäre jedem Verständnis der Boden entzogen. Es ist nicht zu verkennen, daß durch den Begriff der Eigentlichkeit, der als ethisch indifferent genommen werden soll, sich ein ganz bestimmtes „Existenzideal" Eingang verschafft. Eigentlichkeit bedeutet ja in der Analyse des Seins zum Tode durchaus nicht nur dies, daß der Tod „je mein eigener ist", für diesen Tatbestand hat Heidegger jetzt das schlichte Wort „eigen". Eigentlichkeit hat hier also doch eine „kritische Funktion" (H. Barth). Wir glauben, daß sich durch diesen Gebrauch des Begriffes „Eigentlichkeit" in seiner Verbindung mit dem Existenzideal der Ganzheit die grundlegende Aporie der Heideggerschen Daseinsanalyse anzeigt. Wir werden später, bei der Erörterung des Begriffes der Ganzheit bzw. des Ganzseinkönnens, auf diese Tatsache zurückkommen.

Zunächst müssen wir, um die Fragestellung des nächsten Kapitels vorzubereiten, hinweisen auf die Eigenarten des Philosophierens, in denen die beiden Philosophen zusammen gehören, nachdem bisher vor allem die Unterschiede aufgezeigt wurden.

3. Die existenzielle Nähe der Existenzialanalyse.

Wir haben uns bisher bemüht, besonders die Unterschiede im Philosophieren der beiden Philosophen herauszustellen. Nun muß aber doch auch noch hingewiesen werden auf das, worin beide verbunden sind.

Zunächst ist deutlich: Die Tatsache, daß sich ein Vergleich der Heideggerschen Analyse des Seins zum Tode mit der Todesauffassung Jaspers' durchführen ließ, weist schon darauf hin, daß so etwas wie ein gemeinsamer Boden, oder vielleicht richtiger, eine gemeinsame Frontstellung vorhanden sein muß. Schon die Tatsache, daß sich beide mit der Frage des Todes explicite befassen — ein nicht übersehbares Novum in der akademischen Fachphilosophie [137]) — zwingt uns dazu, die beiden Philosophen in gemeinsamer Front zu sehen.

Man kann das Gemeinsame im Philosophieren der beiden Philosophen herausstellen, durch den Korrelativbegriff des Todes, das „Leben". In der Tat sind beide Philosophen in irgendeinem Sinne „Lebensphilosophen", wenn auch beide den Terminus „Leben" wegen seiner Unbestimmtheit als philosophischen Begriff ablehnen. Es geht ihnen auch nicht um das „Leben", das die Biologie sich zum Thema macht, sondern wesentlich um das Leben des Menschen. Ob es nun „Dasein" ist oder „Existenz", es geht doch irgendwie um das Leben des Menschen. Es ist offenkundig, daß für eine Philosophie, die sich in irgendeinem Sinne das Leben des Menschen zum Thema macht, auch der Tod zu einem ausgezeichneten Thema werden muß. Gerade in dem, was eine solche Philosophie zur Frage des Todes zu sagen hat, wird sich u. U. am deutlichsten die Auffassung von „Leben" kund tun.

Damit ist aber diese Philosophie in die Nähe all der Bereiche gerückt, die ebenfalls auf irgendeine Weise Aussagen

---

[137]) Abgesehen von G. Simmel.

machen über Tod und Leben des Menschen. Wir meinen damit vor allem Dichtung und Religion.

Ehe daher theologisch nach Sinn und Bedeutung dieser Philosophie gefragt werden kann, muß geklärt werden, durch welche Linien diese Philosophie mit Dichtung und Religion zusammenhängt. Daß es solche Linien gibt, dürfte die bloße Darstellung schon gezeigt haben. Der Hinweis auf solche Linien ist zugleich — wenigstens für den Fragenkreis, der uns interessiert — ein Aufzeigen der Quellen, aus denen dieses Philosophieren entspringt.

VII. Der weltanschauliche Umkreis.

Wenn wir nun nach dem „weltanschaulichen Umkreis" fragen — es ist schwer einen weniger belasteten Ausdruck zu finden — nach dem geistigen Raum, in dem die beiden Philosophen überhaupt und insbesondere bei der Erörterung der Todesfrage stehen, so geschieht das nicht aus pseudohistorischer Neugier, noch weniger um philosophische Aeußerungen mit Etikettierungen zu versehen, sondern in der Hoffnung, den so sehr verhärteten Boden zwischen Theologie und Philosophie an dieser einen Stelle der Todesfrage vielleicht etwas auflockern zu können.

Der Tod ist die Sphinx, der jeder philosophisch Erkennende, jeder künstlerisch Gestaltende, jeder in einer Religion sich Verstehende irgendwie einmal begegnet und ins rätselhafte Antlitz schaut. Und es scheint, als ob der vom Blick dieser Sphinx Getroffene nicht mehr kühl und nüchtern Philosoph bleiben könne und der andere nicht nur Künstler oder religiöser Lehrer — jeder scheint da getroffen in einer Tiefe seines Menschseins, wo Philosophie und Kunst und Religion noch wie ungeschieden miteinander verwoben sind. Der Philosoph ist angesichts des Todes geneigt, einen Glauben zu ergreifen — und sei es auch nur der Glaube an die Diesseitigkeit, an die dunklen, schöpferischen Kräfte des

„Lebens". Der Dichter wird zum Philosophen und sucht in der Erscheinung den Sinn zu ergreifen, will deuten und künden, wer der Tod sei. Der „Religiöse" sucht das Geheimnis des Todes zu verstehen und läßt sich, wenn er vom Tod zu reden hat, fortreißen vom dichterischen Schwung der Sprache. So ist schon die Weisheitsliteratur des Alten Testamentes, wenn sie von der Vergänglichkeit alles Lebens und der Unausweichlichkeit des Todes spricht, in Worten, die heute noch an jedem Grabe erschüttern, Philosophie und Dichtung in einem und in ihrem religiösen Gehalt zugleich mehr als beide. Durch alle Religionen, durch die Dichtung aller Völker gehen die erschütternden Klagen über die Vergänglichkeit des Lebens und das Suchen nach einem Halt in dem unaufhaltsamen Stürzen und nach einem Sinn dieses Geschehens. Nur ein Beispiel für viele:

Den Blumen gleich an Glanz und Schicksal
sind die Herrlichkeiten des Lebens:
denn es währet ihr Leuchten,
solange ihre keuschen Blüten trinken
die Perlen der Dämmerung
und sie bewahren in den Tropfen des Taus;
doch kaum lenket der Herr des Lebens
auf sie die vollen Strahlen der Sonne,
da verblaßt ihr Schein und ihre Flamme
und die leuchtenden fröhlichen Farben
welken dahin und erbleichen.

— — — — — — — —

Wehe, es ist ein Grab die ganze Erde!
Nichts ist, das ihm entgeht, nichts so vollkommen,
daß es nicht welken und vergehen muß! [138])

Diese Stimmen sind keineswegs abgetan mit dem Hinweis, es handle sich da um alte, müd gewordene Kulturen.

---

[138]) Altmexikanische Hymnen, Diederichs, 1928.

Das Unheimliche und Beängstigende ist doch gerade dies, daß eine Kultur überhaupt so alt, so müde werden kann, so durchaus getränkt mit Wissen um den Tod!

Es handelt sich hier um Urgefühle der Menschheit, die auf keine Rasse, auf keine Religion, auf keine Kulturstufe beschränkt sind, sondern immer schon, soweit wir sehen, Gemeingut der Menschheit waren. Wer wollte es unternehmen zu untersuchen, wieviel von dem landläufigen Todesbild unseres Kulturkreises solchen Urvorstellungen zuzuschreiben ist, was dem Christentum, was einer „christlichen" Philosophie, was einem christentumfeindlichen Denken, was der Spekulation Einzelner und was sich im Laufe der Zeit als Erfahrung aller gebildet hat? Wer wollte es unternehmen, klarzustellen, wie das bildhafte Schauen der Dichter und Künstler von religiösen, von heidnischen und christlichen Gedanken getragen war — vom schauerlichen Knochenmann des späten Mittelalters bis zum schönen Tod Hofmannsthals, der „aus des Dionysos, der Venus Sippe" stammt. Wer will da sagen, wie hier im Einzelnen die Dichter auf die Philosophen gewirkt haben und umgekehrt und wiederum auf beide die Verkündigung des Christentums?

Längst bevor das „Leben" zum philosophischen Thema geworden ist, war es der Tod schon. Für die Alten, besonders für die späte Antike, war der Tod d a s philosophische Thema, Philosophieren war wesentlich Philosophieren über den Tod. Die Geschichte des Menschen beginnt da, wo das Wissen des Menschen um seinen Tod beginnt. Das ist vielleicht das tauglichste Merkmal bei der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier: das Wissen des Menschen um den Tod.

So kommt es, daß man bei der Lektüre philosophischer Werke, die vom Tode handeln, mehr als sonst erinnert ist an das allgemeinmenschliche, mehr oder weniger populäre Gedanken- und Vorstellungsgut, an Worte uralter religiöser Schriften, an Worte und Bilder der Dichter und Künstler.

Es hat hier gewiß wenig Sinn, von Abhängigkeiten zu reden und damit viel erklären zu wollen, obwohl ja nicht bestritten werden soll, daß mit solchen Aufweisen das Verständnis hin und wieder gefördert werden kann.

Weit davon entfernt eine Art Ahnentafel der beiden Philosophen, die hier zur Debatte stehen, herstellen zu wollen, wollen wir vielmehr nur an wenigen Stellen zeigen, wie das von ihnen über den Tod Gesagte im geistigen Raum der Moderne steht.

Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß sowohl Heidegger als auch Jaspers Gedanken Nietzsches aufgenommen haben. Bei Heideggers Analyse des Seins zum Tode ist Nietzsches Amor fati noch deutlich erkennbar. Auch die Konzeption der „Freiheit zum Tode" ist ohne diesen Grundgedanken Nietzsches nicht gut zu denken. Wie sehr Jaspers sein eigenes Philosophieren in der Nähe der Philosophie Nietzsches gesehen haben will, zeigt die Einleitung zu seinem Nietzsche-Buch, besonders etwa ein Satz wie dieser: „Man muß bei Nietzsche mit den Erfahrungen der systematischen Möglichkeiten zugleich die ihres Zerbrechens machen. Dann erfährt man den starken Antrieb, den Nietzsche den Nachkommenden dadurch gibt, daß er ihnen kein Gehäuse zum Unterschlupf zeigt, sondern sie erweckt, den Weg zu gehen, d. h. Anteil zu nehmen gewinnen an dem durch ihn ermöglichten Aufschwung des Menschseins." (S. 2.)

Bedeutsamer als die Anregungen Nietzsches sind für beide Philosophen im Umkreis der Todesfrage der Einfluß Kierkegaards. Grundlegend für beide ist der Existenzbegriff Kierkegaards, bei Heidegger fast ganz eingearbeitet in die existenzialen Strukturen, bei Jaspers mehr in seiner ursprünglichen Intention unmittelbar wirksam. Unverkennbar schimmert im Heideggerschen „Sein zum Tode" der Kierkegaardsche Begriff der „Krankheit zum Tode" durch. Heidegger hat allerdings nur das „. . . zum Tode"

übernommen. Ebenso wichtig ist für unseren Zusammenhang Kierkegaards Kategorie des Einzelnen, wie sie von Heidegger wieder aufgenommen wird. Daß der Mensch als radikal Einzelner angesichts der Ewigkeit seine Eigentlichkeit gewinnt — das ist eine Erkenntnis, die Kierkegaard erst wieder in dieser Radikalität zum Ausdruck gebracht hat. Wir werden ausführlicher darauf hinweisen müssen, wenn wir nun zwei weitere Namen nennen: Georg Simmel und Rainer Maria Rilke.

Die Konzeption des je eigenen, gleichsam individuellen Todes stammt von Rilke. Besonders aufschlußreich sind uns hier die „Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge"[139]. „Wer gibt heute noch etwas für einen gut ausgearbeiteten Tod? Niemand. Sogar die Reichen, die es sich doch leisten könnten, ausführlich zu sterben, fangen an, nachlässig und gleichgültig zu werden; der Wunsch, einen eigenen Tod zu haben, wird immer seltener. Eine Weile noch, und er wird so selten sein wie ein eigenes Leben. . ." Oder dann der folgende Abschnitt, wo der Tod des alten Kammerherrn beschrieben wird. „Früher wußte man (oder vielleicht ahnte man es), daß man den Tod in sich hatte wie die Frucht den Kern. . . Meinem Großvater noch, dem alten Kammerherrn Brigge, sah man es an, daß er einen Tod in sich trug. Und was war das für einer: zwei Monate lang und so laut, daß man ihn hörte bis aufs Vorwerk hinaus. . . Das war nicht der Tod irgendeines Wassersüchtigen, das war der böse, fürstliche Tod, den der Kammerherr sein ganzes Leben lang in sich getragen und aus sich genährt hatte . . . Wie hätte der Kammerherr Brigge den angesehen, der von ihm verlangt hätte, er solle einen anderen Tod sterben, als diesen.

[139]) Auf die Abhängigkeit Heideggers von Rilke, die uns selbst auch deutlich geworden ist, hat Sternberger hingewiesen (a. a. O. S. 111 A 1). Rilke seinerseits hat die Konzeption des je eigenen Todes wohl von Kierkegaard übernommen. Daß er ihn viel las, geht aus seinen Briefen eindeutig hervor.

Er starb seinen schweren Tod . . ." Ob Rilke in dieser Darstellung des eigenen Todes wiederum von Kierkegaard beeinflußt war und seiner Kategorie des Einzelnen, wird sich kaum mit Sicherheit ausmachen lassen. Möglich ist es durchaus, da Kierkegaard von Rilke, wie sich aus dessen Briefen ergibt, gern und häufig gelesen wurde. Noch wahrscheinlicher ist es, daß Rilke hier — vielleicht ohne sich noch einer Abhängigkeit bewußt zu sein — einen Gedanken Tolstois aufgenommen hat. Denn T o l s t o i schreibt in „Anna Karenina": „Der Tod, das unvermeidliche Ende von allem, trat ihm zum ersten Mal mit unwiderstehlicher Gewalt vor Augen. Dieser Tod h a u s t e bereits dort in dem geliebten Bruder . . . der Tod steckte auch in ihm selbst; das fühlte er . . ."

Diese Hinweise auf den Ursprung des Gedankens des je eigenen Todes sind uns deshalb so wichtig, weil dieser Gedanke in der Analyse Heideggers verbunden wird mit einem anderen Gedanken, dem der G a n z h e i t des Daseins, den Heidegger von S i m m e l übernommen hat. Simmel geht darin über Tolstoi und auch noch über Rilke hinaus, daß er den Tod nicht nur als eine im Menschen vorhandene, wachsende Größe sieht, sondern das Leben so von innen her durchdringen läßt, daß er sogar zum „Formprinzip" des Lebens wird. „Der Tod ist von vornherein und von innen her dem Leben verbunden." („Tod und Unsterblichkeit" S. 100.) „Der Tod begrenzt, d. h. er formt unser Leben nicht erst in Todesstunde, sondern er ist ein formales Moment unseres Lebens, das alle seine Inhalte färbt: Die Begrenztheit des Lebensganzen durch den Tod wirkt auf jeden seiner Augenblicke vor." (a. a. O. S. 102) Die individuelle Ganzheit bekommt das Leben erst durch das Formprinzip des Todes. Die alte Vorstellung vom Parzenschnitt verfälscht gerade die Eigenart des Todes. Wie die Frucht von der sie begrenzenden Schale zusammengehalten wird, so wird auch das menschliche Leben erst durch den

es begrenzenden und formenden Tod zu einer Ganzheit und vor dem Verfließen ins Wesen- und Gestaltenlose bewahrt.

Rilke, Tolstoi und Simmel haben hier gewiß etwas Richtiges erkannt. Aber was bei Rilke und Tolstoi als unsystematisierte dichterische Schau wahr ist, wird in der systematisierten Metaphysik des Todes bei Simmel und dann auch bei Heidegger sehr fragwürdig. Doch davon soll erst im nächsten Kapitel ausführlicher die Rede sein. Zunächst müssen wir den notwendigerweise etwas lockeren Gedankengang dieses Kapitels ergänzen um einige mehr oder weniger zufällig gefundene Aeußerungen aus dem neuesten Schrifttum, die keine Abhängigkeiten mehr aufzeigen sollen, sondern vielmehr Hinweis darauf sind, wie sehr eine Existenzphilosophie überhaupt und besonders ihre Gedanken über den Tod in der Nähe einer Dichtung steht, die sich ebenfals den Menschen zum ernsthaften Thema macht.

Wir hatten schon Gelegenheit (s. o. S. 60) bei der Besprechung dessen, was bei Jaspers „Ruck" und „Sprung" bedeutet, hinzuweisen auf Goethe. Ist es hier durchaus möglich, daß Jaspers diesen für ihn so wesentlichen Gedanken von Goethe übernommen hat, so gibt uns eine der letzten Neuerscheinungen dieses Jahres die Möglichkeit, auch das Umgekehrte, daß der Dichter vom Philosophen „abhängig" ist, zu belegen. Hans Carossa schreibt: „Einer . . . müßte mir in einer Art Geheimschrift anvertrauen, auf welchem Weg er ins Freie gelangt ist, ohne sein höchstes Gesetz zu verletzen. Je schwerer der Schlüssel zu den Chiffren zu finden wäre, um so besser, was mir unmittelbar und bequem dargereicht wird, verwandelt mich nicht." (Geheimnisse des reifen Lebens, 1937.) Es ist offenkundig — nicht nur der Gedanke, auch die Sprache verrät es — daß sich der Dichter diesen Grundgedanken der Philosophie Jaspers' zu eigen gemacht hat und ihn — noch dazu

beinahe ganz in der originalen Form — in dem Bereiche der Dichtung wirksam sein läßt.

Die Einsicht, daß „Leben" und „Tod" nicht ein einfaches Gegensatzpaar ist, nicht ein eindeutiges Korrelativverhältnis, finden wir ebenso wie bei Simmel auch bei dem Norweger Trygve Gulbranssen: „... das ist ja gerade die große Wirklichkeit im Leben — das einzige, was wir wissen —, daß Leben Tod bedeutet ... das Leben ist der Tod ..." (Das Erbe von Björndal, deutsch 1936.)

Und nun noch zu dem Gedanken Jaspers', daß es darauf ankomme, angesichts des Todes die Haltung der Tapferkeit zu gewinnen, eine Stelle aus einem Gedicht Josef Weinhebers:

Prüfstein des Mannes
ist, der Vergänglichkeit
in das Antlitz zu sehn, zu
wissen den Tod und
leben zu bleiben.

Gerade darin, daß wir nicht systematisch nach diesen Belegen suchten, sondern nur das aufnahmen, was sich bei zufälliger Lektüre darbot, sehen wir einen Beweis sowohl für die Vordringlichkeit der Todesfrage, die sich in jeder Lebens- und Existenzphilosophie ebenso zeigt wie in der Dichtung, als auch besonders für die Aehnlichkeit der Aussagen in Philosophie und Dichtung, für die Möglichkeit der Uebernahme aus dem einen Aussagebereich in den anderen. Wir haben uns nun zu fragen, ob auch die Theologie solche Erkenntnisse einfach übernehmen kann und wie sich überhaupt im Blick auf das Problem des Todes das Verhältnis zwischen Philosophie, Dichtung und Theologie darstellt.

VIII. Heideggers Analyse des Seins zum Tode und die Theologie.

Als existenzial-ontologischen Begriff des Todes hat Heidegger herausgestellt: „Der Tod ist als Ende des Daseins, ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins." (s. o. S. 27.) Als Zweck dieser existenzialen Bestimmung wird angegeben: „Die Umgrenzung der existenzialen Struktur des Seins zum Ende steht im Dienst der Herausarbeitung einer Seinsart des Daseins, in der es als Dasein ganz sein kann" [140]). Dieses Ganzseinkönnen des Daseins kann aber nicht gewonnen werden ohne das Aufzeigen eines eigentlichen Seins zum Tode. Dieses eigentliche Sein zum Tode ist aber eine existenzielle Möglichkeit des Daseins. Es muß also gefragt werden nach den existenzialen Bedingungen dieser ontisch-existenziellen Möglichkeit [141]). Nach dem Entwurf des eigentlichen Seins zum Tode taucht dann die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins auf, die sich dann wieder als existenzielle Möglichkeit im Dasein zu bezeugen hat [142]).

Es hängt hier alles an den beiden Begriffen „Ganzheit" und „Eigentlichkeit".

Nach der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins wirft Heidegger die Frage auf: „Hat die bisherige Untersuchung überhaupt das Dasein als Ganzes in den Blick genommen?" [143]) Das muß verneint werden. Aber die ontologische Interpretation „muß sich ausdrücklich dessen versichern, ob sie das Ganze des thematisch Seienden in die Vorgabe gebracht hat" [144]). Das mögliche Ganzsein-

140) S. 259.
141) S. 260.
142) S. 267.
143) S. 230.
144) S. 232.

können des Daseins kann nicht gewonnen werden, bevor nicht ein zureichender existenzialer Begriff des Seins zum Tode gegeben werden kann. Denn die Ganzheit des Daseins muß doch in irgendeiner Weise dieses zwischen-Geburt-und-Tod-sein [145]).

Das Dasein antizipiert die Ganzheit im Vorlaufen in den Tod und versteht sich in diesem Vorlaufen in diese äußerste Möglichkeit seiner selbst als eigentliche Existenz. Im entschlossenen Ergreifen dieser letzten Möglichkeit, die „in das Dasein hereinsteht", kann sich das Dasein in seiner Ganzheit selbst verstehen.

Es ist nicht zu verkennen, daß hier der Gedanke von der formgebenden, das Dasein zusammenhaltenden Macht des Todes sich bis in die ontologische Struktur des Seins zum Ende auswirkt. Dem Tod, der doch gesehen wird als die Möglichkeit der radikalen Unmöglichkeit der Existenz, wird dieses zugemutet, daß er die Potentialität, die die Existenz wesentlich ist — denn Existenz ist ja Seinkönnen — auffängt und ins Dasein zurückwirft, und zwar dergestalt, daß sich das Dasein in dieser reflektierten Potentialität versteht, als Ganzes zum Tode hin.

---

[145]) Hier muß doch wohl gefragt werden: Warum wird das mögliche Ganzseinkönnen des Daseins gesucht n u r durch die Analyse des Seins zum Tode? Warum wird nicht auch die andere Grenze ins Auge gefaßt, die G e b u r t ? Ist es möglich, das Dasein wirklich als Ganzes in den Blick zu bekommen, wenn man dieses von-der-Geburt-her ignoriert? Das Dasein ist gewiß unganz, wenn nicht der Tod irgendwie bewältigt ist, wenn irgendetwas noch aussteht, und wenn dieses Nachher, dieses „zum Ende" nicht verstanden ist. Aber ist es nicht ebenso unganz und unverstanden, wenn es nicht in seinem Zuvor, in seinem von-der-Geburt-her in den Blick genommen und irgendwie geklärt ist? Es ist unmöglich, von der Ganzheit des Daseins zu reden, wenn ich nicht weiß, wohin ich gehe. Es ist aber ebenso unmöglich, wenn ich nicht weiß, woher ich komme. Heidegger hat hier nur das Existenzial „Geworfenheit", das völlig unbestimmt bleibt.

Im Sein zum Tode ist der Tod in das Dasein hereingeholt, seine Kontingenz ist verschwunden, das Dasein versteht sich erst in diesem Sein zum Tode ganz und in diesem Verstehen ist auch ein Verstehen des Todes selber. Nun finden sich bei Heidegger aber immer wieder Ausdrücke, die dem offenbar widersprechen. Des öfteren wird gesagt, daß der Tod in das Dasein „hereinsteht". Er ist also sowohl im Dasein verstanden, denn wenn sich das Dasein als Sein zum Tode versteht, ist doch immer schon irgendein Verständnis des Todes, wie er in diesem Sein zu ihm irgendwie „ist", mitgedacht. Andererseits aber wird der Tod als der Fremde, von außen Hereinragende bezeichnet, an dem das Dasein sogar „zerschellen" kann.

Der Tod „vereinzelt das Dasein auf es selbst"[146]). Er „beansprucht es als e i n z e l n e s"[147]). Im Tod ist das Dasein ganz auf sich gestellt. Der Tod ist aber zugleich e i g e n s t e Möglichkeit des Daseins. Das heißt aber, daß das Sein zu dieser Möglichkeit dem Dasein sein e i g e n s t e s Seinkönnen erschließt. In diesem ganz auf sich selbst gestellten Seinkönnen, geht es dem Dasein auch ganz um sich selbst, um sein Eigenstes. Auch hier also klingt wieder derselbe Gedanke Simmels an, daß erst durch den Tod die individuelle Besonderheit und Form erreicht werde. Aber der Tod ist nicht nur eigenste Möglichkeit des Daseins, das Vorlaufen in den Tod „erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des eigensten äußersten Seinkönnens, d. h. als Möglichkeit e i g e n t l i c h e r E x i s t e n z"[148]). Hier wird nun deutlich, daß „Eigentlichkeit" durchaus nicht nur dies bedeutet, daß Dasein „sich zu eigenes ist"[149]). „Eigentlichkeit" hat hier geradezu eine ontologische Dignität und be-

---

146) S. 263.
147) S. 263.
148) S. 263.
149) s. o. S. 40.

deutet Sich-verstehen-im eigensten-Seinkönnen. An diesem Satz dürfte überhaupt die Vieldeutigkeit dieses Begriffes am deutlichsten in Erscheinung treten. Hier ist die ontisch-ontologische Problematik so bedenklich geworden, daß sie die ganze Existenzialontologie ad absurdum zu führen scheint. Denn wenn man diesen Begriff von „Eigentlichkeit" in einem anderen Satz verwendet, kommt überhaupt nichts Sinnvolles mehr heraus. Außerdem muß natürlich gefragt werden, warum die Tatsache, daß das Dasein sich zu eigen ist, nicht mit dem Terminus „eigen" benannt werden soll, wie es faktisch ja doch auch bei Heidegger der Fall ist? „Eigentlichkeit" besagt doch mehr, eben das, was es im gewöhnlichen Sprachgebrauch auch meint.

Aus den Gedanken, daß das Dasein zum Tode hin ist und daß der Tod je mein eigener Tod ist, hat Heidegger den Nachweis der individuellen Ganzheit des Daseins herausgeholt. Unter der Decke der existenzialontologischen Strukturen des Seins zum Tode sind noch in gleicher Weise sichtbar Kierkegaards „Krankheit zum Tode", Rilkes Gedanke des je eigenen Todes als auch Simmels Idee vom Formprinzip des Lebens.

Wenn wir nun von der Theologie aus zu der Heideggerschen Analyse des Seins zum Tode Stellung nehmen, muß zunächst die ontisch-existenzielle Substanz, die in den existenzialen Strukturen sichtbar wird, zu einer möglichen theologischen Fragestellung in Beziehung gebracht werden. Dann wird die andere Frage, die Heidegger selbst aufgeworfen hat, ob und inwiefern die existenzialontologische Analyse des Seins zum Tode für die theologische Behandlung der Todesfrage von Bedeutung sein könnte, zu behandeln sein.

Zu dem Bemühen, eine eigentliche Ganzheit des Daseins zu finden dadurch, daß der Tod als formgebende Potenz in das Dasein hereingeholt wird, ist zunächst dies zu sagen:

VIII. Heideggers Analyse des Seins zum Tode und die Theologie.

Als existenzial-ontologischen Begriff des Todes hat Heidegger herausgestellt: „Der Tod ist als Ende des Daseins, ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins." (s. o. S. 27.) Als Zweck dieser existenzialen Bestimmung wird angegeben: „Die Umgrenzung der existenzialen Struktur des Seins zum Ende steht im Dienst der Herausarbeitung einer Seinsart des Daseins, in der es als Dasein ganz sein kann" [140]). Dieses Ganzseinkönnen des Daseins kann aber nicht gewonnen werden ohne das Aufzeigen eines eigentlichen Seins zum Tode. Dieses eigentliche Sein zum Tode ist aber eine existenzielle Möglichkeit des Daseins. Es muß also gefragt werden nach den existenzialen Bedingungen dieser ontisch-existenziellen Möglichkeit [141]). Nach dem Entwurf des eigentlichen Seins zum Tode taucht dann die ontologische Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins auf, die sich dann wieder als existenzielle Möglichkeit im Dasein zu bezeugen hat [142]).

Es hängt hier alles an den beiden Begriffen „Ganzheit" und „Eigentlichkeit".

Nach der vorbereitenden Fundamentalanalyse des Daseins wirft Heidegger die Frage auf: „Hat die bisherige Untersuchung überhaupt das Dasein als Ganzes in den Blick genommen?" [143]) Das muß verneint werden. Aber die ontologische Interpretation „muß sich ausdrücklich dessen versichern, ob sie das Ganze des thematisch Seienden in die Vorgabe gebracht hat" [144]). Das mögliche Ganzsein-

[140]) S. 259.
[141]) S. 260.
[142]) S. 267.
[143]) S. 230.
[144]) S. 232.

können des Daseins kann nicht gewonnen werden, bevor nicht ein zureichender existenzialer Begriff des Seins zum Tode gegeben werden kann. Denn die Ganzheit des Daseins muß doch in irgendeiner Weise dieses zwischen-Geburt-und-Tod-sein [145]).

Das Dasein antizipiert die Ganzheit im Vorlaufen in den Tod und versteht sich in diesem Vorlaufen in diese äußerste Möglichkeit seiner selbst als eigentliche Existenz. Im entschlossenen Ergreifen dieser letzten Möglichkeit, die „in das Dasein hereinsteht", kann sich das Dasein in seiner Ganzheit selbst verstehen.

Es ist nicht zu verkennen, daß hier der Gedanke von der formgebenden, das Dasein zusammenhaltenden Macht des Todes sich bis in die ontologische Struktur des Seins zum Ende auswirkt. Dem Tod, der doch gesehen wird als die Möglichkeit der radikalen Unmöglichkeit der Existenz, wird dieses zugemutet, daß er die Potentialität, die die Existenz wesentlich ist — denn Existenz ist ja Seinkönnen — auffängt und ins Dasein zurückwirft, und zwar dergestalt, daß sich das Dasein in dieser reflektierten Potentialität versteht, als Ganzes zum Tode hin.

---

[145]) Hier muß doch wohl gefragt werden: Warum wird das mögliche Ganzseinkönnen des Daseins gesucht n u r durch die Analyse des Seins zum Tode? Warum wird nicht auch die andere Grenze ins Auge gefaßt, die G e b u r t ? Ist es möglich, das Dasein wirklich als Ganzes in den Blick zu bekommen, wenn man dieses von-der-Geburt-her ignoriert? Das Dasein ist gewiß unganz, wenn nicht der Tod irgendwie bewältigt ist, wenn irgendetwas noch aussteht, und wenn dieses Nachher, dieses „zum Ende" nicht verstanden ist. Aber ist es nicht ebenso unganz und unverstanden, wenn es nicht in seinem Zuvor, in seinem von-der-Geburt-her in den Blick genommen und irgendwie geklärt ist? Es ist unmöglich, von der Ganzheit des Daseins zu reden, wenn ich nicht weiß, wohin ich gehe. Es ist aber ebenso unmöglich, wenn ich nicht weiß, woher ich komme. Heidegger hat hier nur das Existenzial „Geworfenheit", das völlig unbestimmt bleibt.

Im Sein zum Tode ist der Tod in das Dasein hereingeholt, seine Kontingenz ist verschwunden, das Dasein versteht sich erst in diesem Sein zum Tode ganz und in diesem Verstehen ist auch ein Verstehen des Todes selber. Nun finden sich bei Heidegger aber immer wieder Ausdrücke, die dem offenbar widersprechen. Des öfteren wird gesagt, daß der Tod in das Dasein „hereinsteht". Er ist also sowohl im Dasein verstanden, denn wenn sich das Dasein als Sein zum Tode versteht, ist doch immer schon irgendein Verständnis des Todes, wie er in diesem Sein zu ihm irgendwie „ist", mitgedacht. Andererseits aber wird der Tod als der Fremde, von außen Hereinragende bezeichnet, an dem das Dasein sogar „zerschellen" kann.

Der Tod „vereinzelt das Dasein auf es selbst"[146]). Er „beansprucht es als e i n z e l n e s"[147]). Im Tod ist das Dasein ganz auf sich gestellt. Der Tod ist aber zugleich e i g e n s t e Möglichkeit des Daseins. Das heißt aber, daß das Sein zu dieser Möglichkeit dem Dasein sein e i g e n s t e s Seinkönnen erschließt. In diesem ganz auf sich selbst gestellten Seinkönnen, geht es dem Dasein auch ganz um sich selbst, um sein Eigenstes. Auch hier also klingt wieder derselbe Gedanke Simmels an, daß erst durch den Tod die individuelle Besonderheit und Form erreicht werde. Aber der Tod ist nicht nur eigenste Möglichkeit des Daseins, das Vorlaufen in den Tod „erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des eigensten äußersten Seinkönnens, d. h. als Möglichkeit e i g e n t l i c h e r E x i s t e n z"[148]). Hier wird nun deutlich, daß „Eigentlichkeit" durchaus nicht nur dies bedeutet, daß Dasein „sich zu eigenes ist"[149]). „Eigentlichkeit" hat hier geradezu eine ontologische Dignität und be-

---

146) S. 263.
147) S. 263.
148) S. 263.
149) s. o. S. 40.

deutet Sich-verstehen-im eigensten-Seinkönnen. An diesem Satz dürfte überhaupt die Vieldeutigkeit dieses Begriffes am deutlichsten in Erscheinung treten. Hier ist die ontisch-ontologische Problematik so bedenklich geworden, daß sie die ganze Existenzialontologie ad absurdum zu führen scheint. Denn wenn man diesen Begriff von „Eigentlichkeit" in einem anderen Satz verwendet, kommt überhaupt nichts Sinnvolles mehr heraus. Außerdem muß natürlich gefragt werden, warum die Tatsache, daß das Dasein sich zu eigen ist, nicht mit dem Terminus „eigen" benannt werden soll, wie es faktisch ja doch auch bei Heidegger der Fall ist? „Eigentlichkeit" besagt doch mehr, eben das, was es im gewöhnlichen Sprachgebrauch auch meint.

Aus den Gedanken, daß das Dasein zum Tode hin ist und daß der Tod je mein eigener Tod ist, hat Heidegger den Nachweis der individuellen Ganzheit des Daseins herausgeholt. Unter der Decke der existenzialontologischen Strukturen des Seins zum Tode sind noch in gleicher Weise sichtbar Kierkegaards „Krankheit zum Tode", Rilkes Gedanke des je eigenen Todes als auch Simmels Idee vom Formprinzip des Lebens.

Wenn wir nun von der Theologie aus zu der Heideggerschen Analyse des Seins zum Tode Stellung nehmen, muß zunächst die ontisch-existenzielle Substanz, die in den existenzialen Strukturen sichtbar wird, zu einer möglichen theologischen Fragestellung in Beziehung gebracht werden. Dann wird die andere Frage, die Heidegger selbst aufgeworfen hat, ob und inwiefern die existenzialontologische Analyse des Seins zum Tode für die theologische Behandlung der Todesfrage von Bedeutung sein könnte, zu behandeln sein.

Zu dem Bemühen, eine eigentliche Ganzheit des Daseins zu finden dadurch, daß der Tod als formgebende Potenz in das Dasein hereingeholt wird, ist zunächst dies zu sagen:

In diesem, mit so ungeheuerem Scharfsinn geförderten Bemühen zeigt sich die ganze Tragik des auf sich selbst gestellten Menschen, der sich ein „eigentliches Ganzseinkönnen" nur noch vom Tode garantieren lassen kann! Hier hat es das Dasein selbst verraten, daß das, was sein „Leben" gestaltet, der Tod ist. Darin, daß das vorlaufende Verstehen vorlaufen muß bis zum Tod, um eine eigentliche Existenz zu retten, zeigt sich deutlich, daß dieses Dasein je und je schon vom Tode bewältigt ist. Das Dasein kann sich nur verstehen als Sein zum Tode. Das ist die großartige Illusionslosigkeit dieser Daseinsanalyse, daß das unumwunden zugegeben wird. Das natürliche Dasein — oder sagen wir nun deutlicher: der natürliche Mensch kann sich von sich selbst her nur so verstehen: „Der Tod ist das Leben."

Diese Feststellung ist nun nicht damit zu entkräften, daß gesagt wird: Heidegger geht es ja gerade nicht um irgendeine Haltung dem „Leben" gegenüber. Wenn auch die existenzialontologische Struktur als solche keine existenzielle Relevanz haben soll, so ist doch nicht zu bestreiten, daß die existenzialen Strukturen doch nur gefunden wurden in der steten Relation zu ontisch-existenziellen Gegebenheiten. Die existenziale Daseinsanalyse ist eben eine Analyse des in sich selbst geschlossenen Daseins, das nur die Möglichkeit hat, sich von sich selbst her zu verstehen. Das dürfte doch eine durchaus existenzielle Voraussetzung sein.

Zur Frage, wie sich die Analyse des Seins zum Tode zu einer Theologie des Todes verhalte, hat Heidegger selbst Stellung genommen. „Den Fragen einer Biologie, Psychologie, Theodizee und Theologie des Todes ist die existenziale Analyse methodisch vorgeordnet." Und auf der gleichen Seite: „Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur gefragt werden, was nach dem

Tode sei, wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist" [150]).

Heideggers Meinung geht also dahin, daß seine existenziale Analyse der neutrale Boden sei, auf den sich Biologie, Psychologie, Theodizee und Theologie bei der Erörterung der Todesfrage gründen müßten. Das mag für die Biologie zutreffen. Fraglich ist es immerhin schon, ob es für die Psychologie zutrifft. Denn es könnte doch sein, daß sich in der Existenzialanalyse, die Heidegger vorlegt, eine ganz bestimmte Psychologie, ein keineswegs neutrales Vorverständnis dessen, was das „Dasein" ist, durchgehalten hat. Noch unbedingter muß die Theologie diesen Anspruch zurückweisen. Und dies aus folgenden Gründen:

1. Die Heideggersche Existenzialanalyse hat nicht das Ganze des Daseins in den Blick bekommen, weil sie nur die eine Grenze, den Tod, in den Blick bekommen hat und nicht auch die Geburt. Das ganze Dasein ist ein anderes, wenn es sich nicht als in diese Welt „geworfen" versteht, sondern in seinem Eintritt in die Welt in irgendeinem Sinn die Schöpfung Gottes wirksam sieht. Dadurch, daß diese Grenze, ja schon ihre Möglichkeit, bei dem Versuch einer existenzialen Analyse eingeklammert blieb, ist überhaupt die existenziale Analyse möglich geworden. Wenn das nicht geschehen wäre, wäre die Zwiedeutigkeit des Seins zum Tode offenbar geworden und damit eine „neutrale" Existenzialanalyse unmöglich. Die neutrale Existenzialanalyse wäre dann schon unmöglich geworden, wenn auch nur, noch abgesehen vom Gedanken der Schöpfung, die Tatsache in dem Blick gefaßt worden wäre, daß der Mensch von diesen Eltern und Vorfahren abstammt, daß also eine Ganzheit des Daseins keineswegs erfaßt ist, wenn nur die Spanne Geburt — Tod irgendwie aus diesen Grenzen heraus verstanden ist. Diese unübersehbare Offenheit des Daseins

---

150) S. 248.

nach rückwärts hin, kann ontologisch in keiner Weise mehr bewältigt werden und macht überhaupt das ganze Unternehmen einer Daseinsontologie fraglich. Weil nun aber u. E. gar nicht das ganze Dasein im Sein zum Tode thematisch in den Blick gekommen ist, kann auch der existenziale Begriff des Todes kein vollständiger sein und kann schon deshalb nicht eine neutrale Grundlage abgeben für eine theologische Erörterung der Todesfrage.

2. Die existenziale Daseinsanalyse ist nicht neutral. Die existentielle Voraussetzung liegt ihr zugrunde, daß Dasein sich von sich selbst aus verstehen könne. Dasein als eigentliche Existenz kann sich nur von Gott aus verstehen. In dieser Sicht von Gott her ist die Möglichkeit eines natürlichen Ganzseinkönnens des Daseins verneint. Das heißt zwar nicht, daß das Dasein, das sich ganz von sich aus verstehen will, zu gar keinem Verständnis seiner selbst kommen könne. Aber dieses Verständnis krankt von vornherein an dem Mißverständnis, es könne sich von sich selbst aus verstehen. Deshalb steht alles im einzelnen Verstandene, wie z. B. das Sein zum Tod, im Schatten dieses fundamentalen Mißverständnisses. Die Tatsache aber, daß das Dasein von sich aus nach seiner Eigentlichkeit fragen kann, gründet darin, daß es immer schon, wenn auch verhüllt, von seinem Sein von Gott her weiß. Daß das Dasein ontologisch ist, gründet darin, daß alles, was geschaffen ist, also auch der Mensch, im „Logos" geschaffen ist.

3. Es ist biblischer Glaube, daß der natürliche Mensch „im Tode ist" und daß er sich deshalb auch nur im Tode verstehen könne. Die Bedeutung der Heideggerschen Daseinsanalyse liegt darin, dieser Wirklichkeit gerecht geworden zu sein. Gleichzeitig ist jedoch auch das andere zu sagen, daß wiederum diese Notwendigkeit des natürlichen Verstehens nur vom Glauben aus in dieser Schärfe und Illusionslosigkeit erkannt werden kann, daß sich das natür-

liche Dasein diese Notwendigkeit immer verdeckt. Daß Heidegger so relativ illusionslos (er ist deshalb mit Unrecht Pessimist genannt worden) die Todeswirklichkeit, die Nichtigkeit des Daseins sieht, hat seinen Grund darin, daß sich auf einem durchaus unchristlichen Boden doch spezifisch christliche Erkenntnisse durchgehalten haben, besonders in der Analyse des Seins zum Tode. Daß bei der Beschreibung seiner Analyse die Namen Kierkegaard, Tolstoi und Rilke zu nennen waren, ist keineswegs ohne Belang, obwohl ja nicht behauptet werden soll, daß diese Namen schon eine Gewähr für irgendwelche christlichen Substanzen abgeben können (s. u. Kap. X). Daß sich das natürliche Dasein seine Wirklichkeit auch immer wieder verdecken muß, wird in der Daseinsanalyse Heideggers daran deutlich, daß dieses Dasein, um sich aus dem Nichts zu retten, das Ideal der autonomen Freiheit erheben muß und sei es auch nur die Freiheit zum Tode.

4. Die ganze Daseinsanalse Heideggers und gerade auch die Analyse des Seins zum Tode muß, wenn theologisch darüber geredet werden soll, in Verbindung gebracht werden mit der Tatsache der S ü n d e. Zwar nicht so, daß Heidegger vorgeworfen werden könnte, er habe bei seiner Daseinsanalyse die Sünde als bestimmende Wirklichkeit des Daseins nicht in den Blick bekommen — das kann man dem Philosophen Heidegger in diesem Zusammenhang nicht zumuten — aber so, daß gesagt wird: Das ganze Unternehmen einer in sich selbst geschlossenen Existenzialontologie, das Verstehenwollen der Grundstrukturen des Daseins von ihm selbst her — und sei es auch in der fast völlig formalen Existenzialstruktur — ist als solches schon unter dem Gesichtspunkt der Sünde zu sehen, als Sicherung gegen Gott, als Versuch, irgendein mögliches Selbstsein — und sei es noch so formal, zu retten. Deshalb ist es ganz unmöglich, diese existenziale Analyse des Seins zum Tode in die Theologie als angeblich „neutrale" Grundlage zu übernehmen.

Denn wir haben im Anspruch Gottes auch nicht die Möglichkeit, uns auf diese rein formale existenziale Linie zurückzuziehen und uns darauf auszuruhen. Wenn es um die Existenz geht, wird die Existenzialität völlig belanglos.

5. Heidegger hat den Tod aufgespaltet in das Naturphänomen Tod und in die Tatsache des spezifisch menschlichen Todes, des Todes, den der Mensch zu sterben hat. Es wird deutlich unterschieden zwischen „Verenden" und „Sterben". Aber wird nun nicht der spezifisch menschliche Tod wieder aufgespalten in das Phänomen Tod, das ich existenzial-ontologisch bewältigen und verstehen kann und in den Tod, zu dem ich als eigentliche Existenz Stellung zu nehmen habe? Ist also faktisch nicht von einem dreifachen Tod bei Heidegger die Rede, vom Naturphänomen, das mich als Existenz gar nichts angeht, vom existenzial verstandenen Tod und vom Tod, den das Dasein als eigentliche Existenz zu sterben hat? Dabei ist offenkundig, daß der existenzial verstandene Tod die Grundlage sein soll für ein existenzielles Verstehen des Todes. Aber es ist nun nicht einzusehen, wie der existenziale Begriff des Todes relevant werden könnte für eine existenzielle Haltung dem Tod gegenüber. Für wirkliche Existenz wird der Tod immer in irgendeinem Sinne der Unverstehbare bleiben, der gerade nicht mit Hilfe eines existenzialen Begriffes bewältigt werden kann. Zwischen dem existenzialen Todesbegriff und einer existenziellen Haltung dem Tod gegenüber ist eine unüberbrückbare Kluft. Der existenziale Todesbegriff ist für Existenz im Grunde ebenso gleichgültig wie das Naturphänomen Tod. Heideggers Daseinsanalyse kann insofern über diese Tatsache hinwegtäuschen, als die ontologische Untersuchung gegen die Ontik nicht abgeschnürt ist, d. h. immer ontische Substanz in die ontologischen Strukturen hereinnimmt. Dadurch scheint dann auch ein müheloses Hinübergehen vom ontologischen Begriff zur existenziellen Stellungnahme möglich zu sein.

IX. Die Haltung in der Grenzsituation und die Theologie.

Für Jaspers gilt es, angesichts des Todes eigentliche Existenz zu bewahren. Existenz würde versinken, wenn die Grenzsituation mit einem billigen Trost verschwände, wenn der Tod irgendwie verstanden und so bagatellisiert und seines Gewichtes beraubt wäre. Es gilt, sich offen zu halten in der Grenzsituation, über die wir nicht hinauskommen.

Auch die Theologie muß ja bestrebt sein, einer Bagatellisierung des Todes, einem vorschnellen Vergessen zu wehren. Auch sie sieht den Tod in seiner ganzen radikalen Härte, als die Grenze, die von uns aus nicht mehr erklärt und überwunden werden kann. Auch die Theologie sieht im Tod *die* unerbittliche Grenze unseres Lebens. Wenn dann theologisch dennoch geredet werden muß von dem, der dem Tode seine Macht genommen hat, so kann das eben nur gesagt werden als „Dennoch" eines unbegreiflichen Gotteswunders, daß da, wo für uns der Tod ist, das Leben sichtbar wird.

Dieses entschiedene Ablehnen jedes Versuches, den Tod als Grenze irgendwie aus dem Leben heraus zu verstehen und ihm in irgendeinem Verständnis seine Unheimlichkeit zu nehmen, ist zunächst ein Zug, der das, was Jaspers zum Tod zu sagen hat, mit der theologischen Haltung dem Tod gegenüber gemeinsam hat. Die Feindlichkeit des Todes ist hier nicht mehr halb oder ganz in einer strukturalen Linie verborgen, sondern tritt in ihrer ganzen Bedrohlichkeit hervor.

Aber ist bei Jaspers wirklich die ganze Furchtbarkeit des Todes wahrgenommen? Die Furchtbarkeit, die eben erst dadurch ganz furchtbar wird, daß der Tod nicht erfahren wird als ein irgendwie und irgendwann drohendes Verhängnis, sondern als vor allem bedingt und gezeichnet

von der S c h u l d ? Denn theologisch bedeutsam ist ja nicht irgendein „Naturphänomen" Tod, sondern der Tod des Menschen, der darin seine besondere Kennzeichnung hat; daß er in unlöslichem Zusammenhang mit der Sünde gesehen wird. Theologisch ist uns der Tod nur von Belang, sofern er mit der Sünde in Verbindung steht. Ueber die Verbindung von Tod und Sünde aber macht die Bibel zweierlei Aussagen: Daß der Tod Straffolge der Sünde ist und daß ein Leben, das durch die Sünde bestimmt ist, ein Leben „im Tode" ist. Der Mensch, der nicht liebt, ist schon im Tod (Joh. 5, 21, 25). Im ersten Fall ist der Tod das Ende des natürlichen Lebens, das eben durchaus nicht und in keinem Fall als „natürliches" Ende gesehen wird, im zweiten Fall ist der Tod die das „Leben" schon in seinem ganzen Verlauf nichtigende Macht, der diese Macht eben gegeben ist durch die Sünde.

Wir haben uns nun zu fragen, ob bei Jaspers der Zusammenhang zwischen Tod und Schuld irgendwie in Erscheinung tritt.

Ein Zusammenhang ist gesehen, obgleich nicht ausdrücklich davon die Rede ist. Wenn man die Grenzsituationen Jaspers betrachtet, fällt zunächst auf, daß er auch die Schuld als eine solche Grenzsituation ansieht. Auch die Schuld ist unausweichlich wie der Tod. Wie wir alle dem Tod verfallen sind, so sind wir auch immer schon in Schuld verstrickt. Nun macht Jaspers aber überhaupt nicht den Versuch, die Grenzsituationen in einem systematischen Zusammenhang darzustellen, sodaß etwa eine aus der anderen erklärt werden könnte. Es ist ja gerade die Eigenart der Grenzsituation, daß sie nicht mehr erklärt, d. h. auf irgend etwas anderes zurückgeführt werden kann. Aber dennoch haben Tod und Schuld dies miteinander gemeinsam, daß ich, wenn ich sie erlebe, weiß, daß sie eigentlich nicht sein sollten. D. h. aber: Im Erleben der Schuld, des Todes — sei es nun mein eigener Tod oder der Tod mir verbundener

Menschen — leide ich. Damit ist uns aber eine dritte Grenzsituation in den Blick gekommen: das Leiden. Das Leiden ist sowohl angesichts des Todes als auch im Erleben der Schuld Wirklichkeit. Im Leiden, das nun aber weder durch Tod noch durch Schuld restlos erklärt werden kann, wird aber der fundamentale Zwiespalt, das Nichtseinsollende des menschlichen Lebens offenbar. Zwar wird keine Theodizee geboten — das wäre ja gerade ein Verlassen der Grenzsituation, eine Verhüllung dieser Wirklichkeit durch eine unzulängliche Erklärung, — es bleibt nur die Möglichkeit der im Erleben des Leidens sich immer wieder selbst gewinnenden Existenz. Diese Bewegung aber ist Kampf. Damit ist aber wiederum eine Grenzsituation sichtbar geworden. Zeigt sich angesichts des Todes besonders die radikale Unüberwindbarkeit und Unerklärbarkeit der Grenzsituation, so wird im Kampf ihre ganze existenzerweckende Lebendigkeit, das existenzielle Pathos deutlich. Sein in der Grenzsituation angesichts des Todes, heißt schuldbeladen und leidvoll zu kämpfen, kämpfend aber den Aufschwung zu möglicher Existenz zu erleben.

Versucht man so einmal die Grenzsituationen — nicht in systematisierender Zurückführung der einen auf die andere zu erklären — sondern nur in ihrem wirklichen Ineinander zusammen zu sehen, so wird doch deutlich, daß die Haltung, die der Mensch angesichts des Todes gewinnen kann, durchaus keine eindeutige ist, daß sich hier die Möglichkeit einer direkten Mitteilbarkeit mehr denn je verbietet. Angesichts des Todes erfahre ich bei aller Möglichkeit des Selbstseins und der tapferen Haltung doch die radikale Bedrohtheit des Daseins, den abgründigen Zwiespalt und die leidvolle Unheimlichkeit meiner Existenz.

Es ergibt sich also aus der Zusammenschau der Grenzsituationen der gleiche Tatbestand, der schon bei der Beschreibung des Todes als Grenzsituation (s. o. S. 35 ff) fest-

gestellt wurde, daß es unmöglich ist, die existentielle Haltung zum Tode als eine eindeutige und in solcher Eindeutigkeit direkt mitteilbare zu fixieren. Wie dort zugleich von Angst, Tapferkeit, Gefaßtsein und Geborgenheit geredet werden mußte, so muß hier von Leiden und Schuld und Kampf, von Versinken und Möglichkeit des Aufschwungs geredet werden. Daß dies keine Flucht in einen billigen Irrationalismus ist, wird darin offenbar, daß sich Jaspers genötigt sieht, die Haltung dem Tod gegenüber auch als Verzweiflung zu beschreiben. Gefaßtsein auf den Tod, Geborgenheit im Tode, ist nur insofern wirklich, als die Verzweiflung überwunden wird. Damit befinden wir uns aber doch ganz in der Nähe der Kierkegaardschen Dialektik der „Krankheit zum Tode". Aber die Verzweiflung wird eben doch überwunden, kann überwunden werden. Denn sie trifft den „unbeschränkten Lebenswillen, der das Dauern als Maßstab des Seins absolut nimmt" [151]). Damit scheint die Verzweiflung doch wieder abgemildert zu sein, da sie nur für eine bloß daseinsmäßige Stufe unüberwindlich ist [152]).

Immerhin darf festgestellt werden, daß Jaspers bei der Beschreibung der Haltung zum Tode nicht umhin kann von Verzweiflung, Gefaßtsein (darin die Verzweiflung doch immer noch als dunkler Grund sichtbar bleibt!) zu reden und daß eine Zusammenschau der einzelnen Grenzsituatio-

---

[151]) II S. 224.

[152]) Daß ein unbeschränkter Lebenswille nicht nur auf der Stufe eines bloß daseinsmäßigen Lebens auftritt, zeigt das Beispiel Goethes, auf den Jaspers in „Psychologie der Weltanschauungen" hinweist und neuerdings am eindringlichsten das Unamunos. Für Unamuno ist die Verzweiflung unüberwindlich für den Fall, daß unbedingte Gewißheit des absoluten Nichtmehrseins gegeben ist. Für ihn ist Philosophieren eine „Agonie", ein Todeskampf, ein Kampf gegen den Tod, durchaus nicht mehr auf der Stufe des bloßen Daseins.

nen einen durchaus sachlichen Zusammenhang von Tod, Schuld, Leid und Kampf ergeben. Andererseits muß auch festgehalten werden, daß sich Jaspers diesen Zusammenhang nicht ausdrücklich zum Thema einer Untersuchung gemacht hat.

Aber an einer Stelle wird auch der Zusammenhang zwischen Tod und Schuld und Verzweiflung doch deutlich. „Das Nichtsein, das restlos nicht ist, wird zum Schrecken für Existenz in dem Maße, als sie im Dasein Möglichkeit verraten hat"[153]). Hier ist doch vorausgesetzt, daß j e d e r schon irgendwie Möglichkeit verraten hat, d. h. schuldig geworden ist und daß gerade w e g e n dieses Schuldigseins der Tod zum Schrecken wird. Immerhin ist zu beachten, daß uns, wenn wir als Theologen von Schuld und Tod und Verzweiflung reden, zunächst die Tatsache des Daß wichtig ist, während Jaspers an dem Wieviel interessiert ist. Die Solidarität im Daß ist aber stillschweigend anerkannt.

Aber auch der zweite biblische Todesbegriff, daß ich bei Lebzeiten schon tot sein kann, hat im Philosophieren Jaspers' eine genaue Entsprechung, so daß hier schließlich noch einmal die Beziehung Tod und Schuld anklingt. „Das Dasein, das im Nichtsein der Existenz doch ist, wird der Schrecken eines endlosen Lebens ohne Möglichkeit, ohne Wirken und Mitteilung. Ich bin gestorben und muß ewig so leben; ich lebe nicht und leide als mögliche Existenz die Qual des Nichtsterbenkönnens. Die Ruhe des radikalen Nichtseins würde die Erlösung vor diesem Schrecken des dauernden Todes sein"[154]).

Die Art, wie Jaspers die Todesfrage in Angriff genommen und durchgeführt hat, stellt diese Philosophie in unmittelbare Nähe dessen, was von der Theologie aus über

153) II S. 227.
154) II S. 227.

den Tod zu sagen ist. Es zeigt sich darin ein Existenzverständnis, dessen Verwandtschaft mit einem christlichen Existenzverständnis nicht zu verkennen ist. Theologisch bedeutsam ist vor allem die Einsicht, daß sich der Tod wandelt mit der Existenz, daß der Tod „Spiegel der Existenz" ist. Während bei Heidegger der Tod die letzte Instanz ist, ist bei Jaspers Existenz dem Tod übergeordnet. Existenz bestimmt auch noch, was der Tod sei, obgleich sie sich immer auch schon vom Tod bestimmt, bis zur radikalen Verzweiflung bedroht weiß. Der Tod ist in dieser Philosophie als der „letzte Feind" erkannt, aber das Erleben der Transzendenz hebt Existenz auch noch über den Tod.

Aber damit bleibt diese Philosophie auch Philosophie und wird nicht zur Theologie — bei aller Nähe. Die Grenze ist dennoch deutlich. An dieser Grenze steht aber als Frage, die von der Theologie an diese Philosophie zu richten ist: Gibt es wirklich von uns aus eine Möglichkeit, die Verzweiflung angesichts des Todes, vor allem des „existentiellen Todes" zu überwinden? Bleibt nicht auch in der Ueberwindung die Verzweiflung als das unbedingt Letzte?

X. Existenzialphilosophie, Existenzphilosophie und theologische Anthropologie.

Es hat sich im Laufe der Untersuchung gezeigt, daß sowohl von Heidegger als auch von Jaspers bestimmte Aussagen über den Menschen gemacht wurden — bei Heidegger zumeist indirekt in der Form der ontisch-ontologischen Problematik —, die in unmittelbarer Nähe zu theologischen Aussagen über den Menschen stehen. Wie ist diese Nähe zu erklären?

Man kann nun freilich hinweisen auf den starken Einfluß, den Kierkegaard sowohl auf Heidegger als auch

auf Jaspers ausgeübt hat, um dann zu folgern, daß der Gedanke der Existenz, den beide im Anschluß an Kierkegaard übernommen haben, eben bei Kierkegaard ein spezifisch christlicher Gedanke ist, der deshalb bei aller „Profanisierung", den er durch die Uebernahme in eine Philosophie erfahren hat, eben doch noch vom christlichen Ursprung zeugen müsse. Aber ist denn Kierkegaards Existenzbegriff ein durchweg christlicher? Und wie können denn Philosophen dazu kommen, ihn zu übernehmen? Ist diese Philosophie dann etwa eine „christliche Philosophie"? Wenn ja, warum braucht man dann noch eine theologische Anthropologie?

Die theologische Nähe jeder Philosophie, die sich in irgendeiner Weise die Existenz des Menschen zum Thema macht, ist damit gegeben, daß auch die Theologie den Menschen zum Thema hat. Hier, auf dem Gebiet der Anthropologie werden Theologie und Philosophie immer zusammenstoßen oder ins Gespräch miteinander kommen. Ist es nun aber möglich, die Aufteilung der Kompetenzbereiche zwischen Philosophie und Theologie so zu vollziehen, daß gesagt wird, die Theologie habe es mit dem gläubigen Menschen zu tun, die Philosophie aber mit dem „natürlichen" Menschen, oder mit dem Menschen abgesehen von seinem Glauben? Offenbar doch nicht. Denn die Theologie redet doch ausführlich vom natürlichen Menschen und sie redet von ihm anders als die Philosophie, wenn sie sich auch in manchen Aussagen mit ihr berühren mag. Diese Berührungspunkte drängen nun aber zu der Frage, ob sich nicht eine neutrale Ebene finden ließe, die ebenso von der Theologie als auch von der Philosophie in ihrer Neutralität anerkannt werden könnte und auf der dann das Gespräch zu eröffnen wäre?

Bultmann hält dies in der Tat für möglich und glaubt, daß diese neutrale Ebene mit der Existenzialanalyse Heideggers gefunden sei. „Thema der Philosophie ist (so-

fern das Dasein in ihren Bereich fällt) das natürliche Dasein; Thema der Theologie ist das gläubige Dasein. In diesem Falle hat aber „natürlich" nicht den theologischen Sinn von widergöttlich, sondern ist eine rein formal-ontologische Bezeichnung, d. h. der Philosoph sieht vollkommen davon ab, ob im Dasein so etwas wie Glaube oder Unglaube vorkommen kann' [155]). Wir haben hier nicht darüber zu befinden, ob es eine solche neutrale Ebene gibt. Wohl aber glauben wir sagen zu können, daß Heideggers Existenzialontologie diese neutrale Ebene nicht ist. Die Untersuchung der Analyse des Seins zum Tode hat doch gezeigt, daß die Grundvoraussetzung der ganzen Existenzialontologie, die Idee eines in sich selbst geschlossenen Daseins, das sich von sich selbst irgendwie verstehen könne, und sei es auch nur in seiner ontologischen Struktur, theologisch keineswegs neutral ist. Diese Voraussetzung stempelt vielmehr diese Existenzialontologie zu einer ausgesprochenen Metaphysik, mit der sich die Theologie wie mit jeder anderen Metaphysik auseinandersetzen muß. Heidegger irrt doch wohl darin, daß er glaubt, der Theologie die Möglichkeit offen gelassen zu haben nach seiner Analyse, auf den von ihm gezogenen strukturalen Linien, ihren Bau errichten zu können. Die Theologie muß im Gegenteil sich schon zuvor mit Heidegger auseinandersetzen und fragen, auf welcher metaphysischen Grundlage eine Existenzialontolgie überhaupt erarbeitet wird [156]). Bultmann hat wohl recht mit dem

[155]) Z. Th. K. 1930 S. 340.

[156]) Vgl. dazu vor allem Löwith in Z. Th. K. 1930 S. 365 ff, der auch hinweist auf den „theologischen Abglanz" in den ontologischen Begriffen. „Ist denn etwa der ontologische Sinn von Begriffen wie: „Weltlichkeit", „Zeitlichkeit" und „Endlichkeit" — gar nicht zu reden von „Schuld", „Tod" und „Gewissen" — überhaupt erfüllbar, ohne den theologischen Abglanz, der sie zwar nicht „bestimmt", aber deutlich vernehmbar auf einen theologischen Unterton stimmt und sind solche Begriffe etwa deshalb „sachgemäß"?" (S. 395.)

Hinweis, daß eine bestimmte Theologie in ihrer bestimmten geschichtlichen Situation immer auch schon einen philosophischen Begriffsapparat übernommen hat aus der Philosophie, und zwar von einer ganz bestimmten Philosophie. Aber dazu dürfte gerade eine Philosophie nicht geeignet sein, die in ähnlicher Weise wie die Theologie von „Schuld", „Gewissen", „Tod" redet, aber diese Begriffe profanisiert, und zwar so, daß ein theologischer Gehalt immer noch mitschwingt. Ueberdies zeigt das Beispiel Heideggers gerade auch die umgekehrte Möglichkeit, daß die Philosophie Begriffe von der Theologie übernimmt.

Im Blick auf das Philosophieren Jaspers' kann die Frage, ob diese Existenzphilosophie allgemein anerkannte Ergebnisse bieten könnte, die auch in eine theologische Anthropologie eingebaut werden könnten, eigentlich gar nicht gestellt werden. Denn Jaspers bestreitet es ja gerade, daß es, wenn es um die menschliche Existenz geht, solche allgemein anerkannte, oder nur auch eindeutig mitteilbare Ergebnisse geben könne. Jaspers sieht durchaus, daß hier letzten Endes nicht mehr von Theologie und Philosophie geredet werden kann, sondern nur noch von den bestimmten Philosophen und den bestimmten Theologen, zwischen denen es die Möglichkeit wahrer Kommunikation, auch in Bezug auf ihre Sache geben kann.

Unsere Untersuchung wäre unvollständig, wenn nicht wenigstens abschließend hingewiesen würde auf eine andere Frage, die den ganzen Gang der Untersuchung begleitet hat: die Frage Philosophie, Theologie und Dichtung. Die Untersuchung hat gezeigt, daß Heidegger und Jaspers bei ihrem Philosophieren über den Tod nicht nur in die Nähe der Theologie kommen, sondern auch, was bestimmte Inhalte betrifft, nahe bei der Dichtung stehen, zwar nicht so, daß die Philosophen bei ihrem Philosophieren auf dem Wege wären, zu Dichtern zu werden — dann wäre wohl ihre Philosophie von vornherein suspekt — sondern so, daß sie das, was der

Dichter über den Menschen zu sagen hat, in den Blick nehmen. Die Dichter selbst aber stehen meist noch irgendwie im christlichen Lebensraum, ebenso wie die Philosophen. Dieses „irgendwie" näher zu bestimmen oder wenigstens die Problematik, die darin verborgen ist, aufzuzeigen, dürfte ein theologisches Thema sein, das zur Klärung des theologischen Begriffes „Welt" einen Beitrag leisten könnte.

Literatur.

H e i d e g g e r , Martin: Sein und Zeit, 1927.

— Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.

— Vom Wesen des Grundes, 1929.

— Was ist Metaphysik?, 1929.

— Hölderlin und das Wesen der Dichtung (in „Inneres Reich", 3. Jahrgang S. 1065 ff).

J a s p e r s , Karl: Psychologie der Weltanschauungen, 3. Aufl. 1925.

— Die geistige Situation der Zeit, 5. Aufl. 1933.

— Philosophie. 3 Bde. 1932.

— Vernunft und Existenz, 1935.

— Nietzsche, 1936.

— Descartes und die Philosophie, 1937.

B a r t h , H.: Die Philosophie und das Christentum. ZZ 1929 S. 142 ff.

B r u n n e r , E.: Theologie und Ontologie — oder die Theologie am Scheidewege.
Z. Th. K. 1931 S. 111 ff.

B u l t m a n n , R.: Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. Z. Th. K. 1930 S. 339 ff.

— Glauben und Verstehen. Geammelte Aufsätze, 1933.

F i s c h e r , A.: Die Existenzphilosophie Martin Heideggers, 1935.

G r u n d m a n n , W.: Heideggers Sein und Zeit und die christliche Verkündigung. Die Furche XVII S. 163 ff.

H e i m , K.: Ontologie und Theologie. Z. Th. K. 1930 S. 325 ff.

H e i n e m a n n , F.: Neue Wege der Philosophie: Geist, Leben, Existenz, 1929.

H e n n i g , J.: Das neue Denken und das neue Glauben. Z. Th. K. 1936 S. 30 ff.

H e r s c h , J.: L'Illusion philosophique, 1936.

K n i t t e r m e y e r , H.: Philosophie und Theologie. ZZ 1928 S. 303 ff.

K o e p p , W.: Merimna und Agape, 1929.

L e h m a n n , G.: Die Ontologie der Gegenwart in ihren Grundgestalten. 1933.

Löwith, K.: Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie. Theol. Rundschau 1930 S. 26 ff.
— Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie. Z. Th. K. 1930 S. 365 ff.
Marcel, G.: Situation Fondamentale et Situation Limites chez Karl Jaspers. Recherches philosophiques II S. 317.
Odenwald, Theodor: Freisein und Befreitsein. Deutsche Theologie 1934.
Pfeiffer, J.: Existenzphilosophie. 1933.
Reisner, E.: Existenzialphilosophie und existenzielle Philosophie. ZZ 1933.
Schott, E.: Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger. 1930.
Simmel, G.: Zur Metaphysik des Todes. Logos I 1910.
— Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918.
Sternberger, A.: Der verstandene Tod. 1934.
Traub, F.: Heidegger und die Theologie. Z. f. syst. Th. IX S. 686 ff.
Winkler, R.: Die Eigenart des theologischen Erkennens. Z. f. Syst. Th. IX S. 277 ff.
Wach, J.: Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit. 1934.
Wahl, J.: Heidegger et Kierkegaard. Recherches philosophiques II S. 349 ff.
— Le probleme du choix, l'existence et la transcendance dans la philosophie de Jaspers. Revue de Métaphysique et de Morale. 1934 S. 405 ff.

Lebenslauf.

Am 25. Januar 1910 wurde ich in Tschifflick bei Zweibrücken geboren als Sohn des Landwirts und Kohlenhändlers Karl Lehmann und seiner Ehefrau Berta geb. Janes. Von 1916 bis 1920 besuchte ich die Volksschule in Niederauerbach und von 1920 bis 1929 die Oberrealschule in Zweibrücken. Im Sommersemester 1929 begann ich das Studium der Theologie an der Universität Tübingen. Im Frühjahr 1930 legte ich am Humanistischen Gymnasium in Kaiserslautern die Ergänzungsprüfung in der lateinischen und griechischen Sprache ab. In den Jahren 1929 bis 1934 studierte ich an den Universitäten Tübingen, Zürich, Gießen und Erlangen. Im Frühjahr 1934 bestand ich in Speyer die theologische Aufnahmeprüfung und im Herbst 1937 die zweite theologische Dienstprüfung. Seit 1. Mai 1934 bin ich Stadtvikar in St. Ingbert.

Lehmann
Der tod bei
Heidegger und
Jaspers. 1250787